

PA-II-26

ANTONIO ROSMINI

IL PRINCIPIO DELLA MORALE

A CURA

DI

GIOVANNI GENTILE



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1914

PROPRIETÀ LETTERARIA

47.629/26

81026

47629/26

APRILE MCMXIV — 38423

81026

PREFAZIONE.

Il volume che ho messo insieme e presento col nome di Antonio Rosmini e col titolo: *Il principio della morale*, consta di estratti della *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale* pubblicata dal Rosmini nel 1837; tranne alcune pagine (19-28, §§ 5-8 del cap. III della parte I) desunte da' *Principii della scienza morale* (1831), che con la *Storia*, del resto, formano quasi un'opera sola. I luoghi trascelti sono stati riprodotti fedelissimamente, giusta l'ultima edizione del 1867; e i tagli introdottivi ho procurato che non cancellassero nessuno dei tratti significativi della dottrina e dei giudizi del Rosmini. Dove ho creduto di dover compendiare il discorso dell'Autore, ho chiuso il mio riassunto tra parentesi quadre; come pure ho fatto per le pochissime note mie, affinché nulla di estraneo fosse mescolato al testo rosminiano. E per lo stesso motivo ho preferito raccogliere in fondo al libro, in un piccolo dizionarietto, tutti quei cenni, che ad uso dei giovani mi parve opportuno fornire

per i nomi di filosofi o di scuole filosofiche, che s'incontrano nel corpo del libro. Il quale, indirizzato com'era in origine non a giovani principianti, ma a studiosi provetti, non poteva non tralasciare indicazioni e ragguagli, di cui invece han bisogno coloro, che s'iniziano a questi studi, e ai quali m'è parso desiderabile che il libro fosse dato a studiare.

Non che io proporrei intorno al principio della morale quella dottrina per l'appunto che il Rosmini riassume nella prima parte del presente libro. Nelle *Osservazioni*, che fo seguire al testo, ho procurato di illustrare il valore storico e filosofico che ha, secondo me, l'etica rosminiana. Ma l'intento mio, nel comporre questo libro, è stato quello di apprestare alla scuola una storia più che una trattazione dottrinale: una storia, che potesse servire per un agevole e sicuro orientamento in questi studi, mercé l'esposizione analitica e critica di tutti i principali concetti che si sono agitati nella lunga e laboriosa ricerca di quel che sia la morale. Una tale esposizione con chiarezza meravigliosa e in una forma classica, viva cioè e commossa, ma insieme contenuta e serena, come di chi domina la sua materia, e però degna in tutto d'un libro da mettere in mano ai giovani come esemplare, c'era, per fortuna nella nostra stessa letteratura: in una di quelle tante opere del Rosmini ora pochissimo lette e poco men che dimenticate. Scritta da un punto di vista, che, se può e deve parere oggi insufficiente, è tuttavia più che sufficiente

a mostrare il difetto di molte concezioni, di cui un insegnamento elementare di filosofia morale non può passarsi, poich  sono come l'abbicci di essa, n  sono tutte tramontate n  anche oggi; o se sono scientificamente superate, risorgono e risorgeranno sempre dal fondo dello spirito umano ogni volta che questo incomincia o incomincer , senza adeguata preparazione storica, a indagare la natura propria degli atti etici.

Il libro che ne ho ricavato illustra cos  in modo eccellente il problema del principio della morale ne' varii aspetti, da cui   stato guardato e si pu  guardare: un solo problema,   vero, ma il pi  difficile, e quello che pure s'incontra sulla soglia della scienza. Offro il libro alla scuola con l'augurio che esso abbia molti insegnanti disposti a profittarne.

G. G.



PARTE PRIMA

LA MORALE

COME

RICONOSCIMENTO PRATICO DELL'ESSERE

CAPITOLO I

L'azione morale.

1. — Le azioni esterne dell'uomo, prese nel loro essere *materiale*, non sono morali, ma simili a quelle de' bruti; e però la loro *moralità* dee essere una qualità, che nasce loro dalla relazione che esse hanno col principio *intellettivo* e *volitivo*, dal quale procedono.

Convien dunque cercare il modo, onde le azioni esteriori dell'uomo procedono dal principio *intellettivo* e *volitivo*, e come avvenga, che queste azioni ricevano la qualità morale, da cui, per sé sole considerate, van prive.

2. — Ora, facendomi io in questa ricerca, cioè dimandando « qual sia la dipendenza che le azioni nostre materiali hanno dal principio intellettivo e volitivo », prima di ogni altra cosa mi fermai osservando quali sieno le cause prossime efficienti di queste azioni; e conobbi facilmente, che queste cause si trovano nel principio affettivo dell'uomo. E veramente non è difficile accorgersi, chi attentamente considera, che i movimenti del corpo nostro (ai quali finalmente si riducono tutte le azioni esterne e materiali), quando si fanno da noi, procedono sempre immediatamente da qualche nostra affezione interna, che è appunto la loro cagion prossima.

Solamente che alcune di queste affezioni interne, le quali prossimamente producono i movimenti corporali, appartengono alla natura *animale*, come sarebbe l'ira, o la libidine, e l'altre passioni tutte, che non eccedono i confini dell'animalità; alcune altre poi sono affezioni *razionali*, giacché anche nell'ordine dell'intelligenza vi ha pel soggetto uomo una parte affettiva, e però vi ha una qualità di passioni, che io diligentissimamente cerco distinguere dalle passioni dell'animale, sebbene mi sia costretto, a cagione di povertà di lingua, d'applicare sovente alle une e alle altre un nome solo, come avviene, a ragion d'esempio, nell'uso della parola *amore*. Ciò premesso, dimandai: le azioni nostre esteriori e materiali ricevono esse il carattere della moralità dall'affezione che le precede, e che è la loro prossima cagione efficiente?

Vedesi a prima vista, che, se l'affezione è animale, in essa non può risiedere la moralità: perciocché l'affezione animale è cieca, necessaria, istintiva.

3. — Se trattasi, adunque, di un'azione esterna, che ha per sua *causa prossima* un'affezione animale, volendo cercare onde a lei venga l'esser morale, converrà non fermarsi all'affezione animale, sua causa prossima, ma cercare più innanzi qualche altro principio, che comunichi la moralità tanto all'affezione animale, quanto all'azione a questa conseguente. Ciò accordato, poniamo che un uomo, pieno di rettitudine, riprenda severamente i vizi di un suo figliuolo: le sue parole saranno animate da uno sdegno moderato e santo, e però quelle parole, e quell'ira stessa, passione per sé animale, che le anima e le produce, sono atti morali virtuosi. Onde nasce, che quella passione per sé animale dell'ira, e l'azione delle parole che ne consegue, acquisti

lode di virtuosa? Ecco la ricerca presente. Facciamo un passo più in là; investighiamo qual sia la *causa prossima* di quello sdegno, che è esso stesso causa prossima delle parole. Troveremo essere in quell'uomo retto l'*amore del bene*, l'amore della virtù, e l'odio del vizio, cagione di quell'animale movimento. Quest'amore della virtù e quest'odio del vizio sono di quelle affezioni che abbiamo dette *razionali*, dalle quali le azioni nostre esteriori procedono, o immediatamente, o colla causa intermedia dell'affezione animale, che nell'addotto esempio sarebbe lo sdegno. Or troveremo noi la moralità in queste affezioni razionali? Sarà egli da esse, che ricevono il loro esser morale le affezioni animali e gli atti esterni? Non ancora: perocché, se le affezioni razionali contenesero in sé la moralità, altre sarebbero viziose ed altre virtuose, né potrebbero mai esser diversamente. Per esempio, l'amore razionale dovrebbe essere sempre vizioso, o sempre virtuoso: e pure noi veggiamo che questo amore razionale talora è virtuoso e talora vizioso, talora acquista lode e talor biasimo, secondo gli oggetti buoni o cattivi a cui viene applicato. Se dunque l'amor razionale non ha in se stesso un merito o un demerito morale, onde lo parteciperà?

4. — Chiaro è, che l'amore od altra affezione intellettuale qualsivoglia sarà degna di lode se ella è ragionevole, e sarà degna di biasimo se ella è irragionevole. Dall'essere ella, adunque, ragionevole o irragionevole dipenderà l'esser buona o cattiva moralmente, l'appartenere a vizio o a virtù. Che cosa è dunque questa *ragionevolezza*, che dà alle affezioni intellettive l'esser morali? e che, in conseguenza, dà l'esser morali anche alle passioni animali nell'uomo, e alle azioni esterne che da queste dipendono?

5. — Un amore o un'altra affezione qualsivoglia si dice ragionevole, quando ella è proporzionata all'oggetto a cui si riferisce. Per esempio, se io amassi, e per conseguente coltivassi un cane a preferenza di un uomo, egli è evidente che il mio operare sarebbe moralmente malvagio, e che sarebbe moralmente malvagio perché farei più stima del cane che val meno, che non sia dell'uomo che val più: ciò che sarebbe irragionevole. Si consideri, adunque, che l'amore e l'altre affezioni razionali dipendono sempre da una stima che noi facciamo degli oggetti, e che quelle affezioni sono ragionevoli o irragionevoli, secondo che la stima degli oggetti, che le precede, è vera o falsa, è conforme al loro valore, o pure è difforme.

stima

Vi ha dunque una stima intorno al valore degli oggetti, che viene presupposta da tutte le affezioni razionali, e che costituisce la loro base; di maniera che non sarebbero razionali se non fossero precedute dalla stima che l'intendimento fa degli oggetti loro, perocché razionali si dicono appunto per questo che sono precedute e dirette dall'operazione della ragione. Si può dire, adunque, che questa stima che si fa degli oggetti è la causa prossima delle affezioni razionali (se non si vuol forse chiamarla ancor più accuratamente la loro *forma*), come le affezioni razionali sono la causa prossima delle affezioni animali, e queste, in gran parte, delle azioni esterne.

Se si considera quello che dicevamo, che le affezioni razionali sono moralmente buone allorché sono ragionevoli, e sono moralmente male allorché sono irragionevoli, e se si considera che la loro ragionevolezza o irragionevolezza dipende dalla stima vera o falsa che si fa de' loro oggetti, si parrà manifesto, che noi siamo pur giunti a trovare la propria sede

della moralità, a trovare che la moralità consiste essenzialmente in questa prima stima, e che l'elemento morale non è che una qualità di questa stima, cioè l'esser ella fatta secondo il valore degli oggetti stessi, o in modo discordante dal loro valore.

6. — Ma qui, prima di tutto, convien fare distinzione fra stima e stima; perocché v'hanno due maniere di stimare le cose, e non si devono confonder fra loro.

La stima è sempre un *giudizio* intorno al prezzo delle cose: ma questo giudizio o è meramente speculativo, o anche pratico. Convien che io spieghi questa distinzione della massima importanza, e che additi la differenza precisa di queste due specie di giudizi estimativi delle cose.

Fino a tanto che io, giudicando due cose, affermo che, in se stesse considerate, l'una è migliore dell'altra, io non fo nulla più che un giudizio speculativo. Egli non è mica fisicamente necessario, che io operi in conformità di questo giudizio: cioè, un giudizio di tal natura mi produrrà bensì una stima astratta e meramente intellettuale delle due cose, ma non mi produrrà necessariamente una affezione proporzionata a quella stima speculativa. Perciò, nello stesso tempo che io giudico migliore la prima delle due cose, e giudico men buona la seconda, posso ancora amare la seconda a preferenza della prima, appunto perché le mie affezioni razionali possono benissimo discordare dalla mia stima speculativa delle cose. Questa è ragione, per la quale si vede, che non basta conoscere il bene per praticarlo; che non è il medesimo avere scienza ed avere virtù; che l'ordine intellettuale è diverso dall'ordine morale; e che è una verità di fatto giornaliera il video meliora proboque, deteriora sequor.

l'apomare
l'affezion
il piacere
il piacere

il piacere
aver virtù
ordine morale

stima / stima

il meram
intellectuale

affezione

stima speculativa

aver la cura
conoscere
ordine intellettuale

aver virtù
praticare
ordine morale

7. — Ma d'altra parte, è vero egualmente, che non si può dare nessuna affezione razionale verso un oggetto, la quale non dipenda e non derivi da una stima precedente del medesimo. Suppongasi che la stima speculativa di due oggetti fosse come cento e come uno; e che all'opposto io avessi un'affezione razionale come cento a quello che nella mia stima speculativa è uno, e che avessi una affezione come uno a quello che nella mia stima speculativa è cento. Queste affezioni razionali, per esser tali, debbono anch'esse racchiudere una stima, un giudizio. Vi hanno dunque due stime, l'una speculativa, che finisce colla contemplazion della mente, e l'altra pratica, che genera l'affezione. Ora egli è evidente, che se questa stima pratica generatrice dell'affezione non è conforme alla stima speculativa ma contraria a quella, ell'è falsa, ell'è irragionevole, e però ingiusta; laddove, se è a quella conforme, ella è verace, ragionevole e giusta. Ancora, egli è evidente, secondo quello che abbiamo detto precedentemente, che, data la stima pratica ragionevole, anche l'affezione razionale, che n'è prodotta, partecipa della stessa ragionevolezza, e ragionevole pur diventa l'affezione animale conseguente, e finalmente l'opera esteriore che ne deriva.

Di che conchiudendo: se egli è certo, che le nostre affezioni ed operazioni esterne sono moralmente buone quando sono ragionevoli, e sono moralmente cattive quando sono irragionevoli; e se questa loro ragionevolezza risiede nella conformità della stima pratica degli oggetti colla stima speculativa che di essi facciamo, sembra manifesto, che noi abbiamo già trovato la prima sede e l'essenza della moralità delle azioni: la quale noi potremmo legittimamente così definire: *La moralità non è altro che la conformità della stima pratica colla stima speculativa che l'uomo fa degli oggetti.*

*Se una precede l'altra, ingenera all'affezione — operazione
 mala d'una speculativa non è necessario che preceda alla pratica
 Basta che le due stime siano conformi nella stessa ipotesi*

8. — Acciocché però qui non entri alcuna inesattezza nelle idee, dobbiamo aggiungere un'osservazione, ed è, non essere sempre necessario che preceda di tempo alla stima pratica la stima speculativa. Come facciamo noi la stima speculativa di un oggetto? Col riflettere sull'oggetto medesimo da noi conosciuto. Ora egli è evidente, che, riflettendo sopra l'oggetto conosciuto, noi potremmo portare a dirittura di lui una stima pratica, la qual sarebbe ragionevole ogni qual volta fosse conforme alla cognizione che noi abbiamo dell'oggetto: nel qual caso la stima nostra sarebbe ad un tempo e speculativa e pratica.

9. — Riassumiamo, adunque.

1° La stima pratica è moralmente buona quando è conforme alla stima speculativa, ovvero immediatamente alla cognizione nostra dell'oggetto; ed è mala quando n'è difforme.

2° L'affezione razionale è moralmente buona quando ha per base e cagione una stima pratica moralmente buona; ed è mala quando ha per base e cagione una stima pratica moralmente mala.

3° L'affezione animale è moralmente buona quando ha per base e cagione un'affezione razionale moralmente buona; e all'incontro essa è mala quando ha per base e cagione una affezione razionale mala.

4° L'operazione esterna e materiale è moralmente buona quando ha per base e cagione un'affezione animale moralmente buona, se da questa procede; o un'affezione razionale moralmente buona, se procede immediatamente da questa; e il contrario, se l'affezione da cui procede è mala.

Principio intellettuale

Stima speculativa
 Contemplazione

Conformità

— :: —

Principio Volitivo

Stima pratica

Affez. razionale Amore

Affez. animale Amore

Operaz. esterna

CAPITOLO II

Il principio della morale.

1. — Da prima, adunque, è uopo osservare, che quella stima pratica è in se stessa una operazione razionale, è un *giudizio*.

Ma in che dunque differisce dalla stima speculativa? Non è anche questa un giudizio?

Sì, anche la stima speculativa è un giudizio, anch'essa è un'operazione razionale; ma, tuttavia, differisce dalla stima pratica essenzialmente.

2. — Io non posso giudicare, né speculativamente, né praticamente il valore di un oggetto, se quest'oggetto non lo conosco. La condizione, adunque, richiesta, acciocché io possa formare un giudizio qualsivoglia di un oggetto, si è che preceda in me la *cognizione* di quello.

*Giudicare
è
riconoscere*
Giudicare un oggetto non è se non tornare sopra la propria cognizione dell'oggetto medesimo: egli è un conoscer di nuovo, un *riconoscere* quello che già si *conosce*. Questo rende chiara la formola che io proposi del supremo principio della morale, che fu: *il riconoscimento pratico degli enti*. *Stima pratica, giudizio pratico, riconoscimento pratico* sono per noi sinonimi. Ma v'ha ugualmente un giudizio speculativo, un riconoscimento speculativo, una stima speculativa. Che cosa è dunque che rende questa operazione razionale del giudizio talora speculativa, e talor pratica?

3. — Se io, giudicando di un oggetto, il considero puramente in se stesso, nella sua propria entità e

dignità, senza involgervi alcuna relazione con me, io non ho fatto di lui che un giudizio speculativo; l'ho considerato nell'ordine degli enti, e gli ho assegnato il suo luogo fra essi, e non più. Resta ora che io determini me stesso relativamente a questo oggetto. Io posso determinarmi in due modi: cioè, posso aderire a quell'oggetto conformemente al prezzo speculativo di lui conosciuto; ovvero posso dividermi da esso, e far per così dire le mie cose a parte, determinare le mie affezioni e operazioni secondo altre vedute, senza che l'entità e bontà di quell'oggetto ne' miei divisamenti influisca.

Tutte le affezioni razionali dell'uomo sono fondate in una stima precedente de' loro oggetti; ecco il fatto da cui partimmo. Considerando e analizzando questo fatto, scopresi una legge fondamentale dell'operare di un essere ragionevole. Questa legge si è, « di potersi mediante la ragione unire con tutti gli enti », cioè a dire, di poter egli determinare le sue affezioni e le sue operazioni conseguenti, secondo il valore che hanno gli enti da lui intellettivamente concepiti. Ogni ente, adunque, tosto che è concepito intellettivamente dall'uomo, può divenire un bene dell'uomo; bene di un grado proporzionato a quello della sua entità. Poiché, come la mente concepisce un maggior pregio in un ente che ha un'entità maggiore, così è anche possibile all'uomo affezionarsi a quell'ente con un grado di affezione maggiore: e in questa forza, onde aderisce affettivamente all'ente concepito, consiste la sua *volontà*; e se quest'affezione, colla quale aderisce, è proporzionata all'entità dell'oggetto, l'uso che fa della sua volontà è ottimo. E veramente, che l'uomo possenga una tale virtù, la virtù di legarsi all'ente concepito con tanto d'affezione, quanto merita la sua stima, che

è il pregio della volontà, si conosce agevolmente considerando, che l'*affezione* razionale non precede la *stima* di cui parliamo, ma sussegue ad essa; e che perciò ella non influisce nella formazione di quella stima; sicché la volontà riman libera al tutto nell'atto di formarla, o sia è mossa e determinata dal suo potere intrinseco, che da sé sola incomincia.

4. — E qui attentamente si badi, che noi parliamo di *affezioni razionali*, le quali son tali perché si fondano in una stima pratica precedente, e non parliamo di *affezioni animali*, dalle quali talora siamo prevenuti, nascendo queste in noi da un principio diverso dalla volontà nostra, sicché non sempre sono legate e sottoposte alle affezioni razionali. Di quest'ordine animale non parliamo per ora, se non in quanto egli si lega e subordina, o si può legare e subordinare alle affezioni razionali, a cui appartiene la moralità.

Né pur ci si opponga, che la stima pratica talora è determinata da un'affezione razionale falsa precedente che noi portiamo ad un altro oggetto legato con quello di cui stiamo facendo giudizio e stima: perocché, quantunque ciò possa avvenire, tuttavia l'affezione che noi portiamo a quell'altro oggetto, ella stessa dipende da una stima; sicché conviene finalmente pervenire ad una stima prima, che ha preceduto ogni affezione, che è stata in mano dell'uomo liberissimo, e su cui si sono poscia fondate le affezioni razionali. Di qui noi scopriamo un nuovo carattere della moralità, che è: *l'elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà*, e non appartiene puramente all'ordine razionale.

5. — Ma solleviamoci, per chiarezza maggiore, al concetto puro e sincero di un essere intelligente. A tal fine si spogli l'uomo di tutto ciò che non appar-

tiene all'ordine della intelligenza, si spogli dell'animalità. In questo stato di pura intelligenza l'uomo (mi si conceda ancora di così chiamarlo) non comunica cogli enti che mediante la ragione, con essa li percepisce, e percepisce tutta quell'entità che essi hanno nel concetto ch'egli se ne fa. L'avere essi più o meno di questa entità si è il medesimo, che l'esser più o meno pregevoli. Il soggetto intellettuale, adunque, percependo l'entità degli enti, percepisce il loro pregio, e così comunica con essi quanto al pregio, o sia al bene che hanno. Egli può dunque pregiarli, e può rallegrarsi della loro bontà; nel che sta l'affezione razionale, non consistendo la natura di questa affezione in altro, che in prender piacere e sentir gaudio del bene degli enti percepiti proporzionalmente al bene loro, o sia alla loro entità. Ma quest'essere intellettuale, sebben possa in tal modo pregiare gli enti, e rallegrarsi del bene che vede in essi, che è quanto dire amarli o gustarli questo bene in quanto gli vien partecipato dalla ragione; non è però forzato a far questo, ma tuttavia il fa, senza sforzo, per un movimento spontaneo di sua natura, volontariamente; giacché il solo concepire una data entità è cosa rallegrante l'intelligenza, che ne viene partecipando nella parte ideale, se non più; sicché, ove l'uomo col proprio arbitrio non s'opponga a sua natura, egli, come conosce tutti gli enti, così per natura gli ama tutti e li gode, essendo il solo concepirli già una partecipazione iniziale di essi, delle loro perfezioni. Onde l'essere intellettuale di natura sua è fatto per la pienezza dell'essere, per conoscere questa pienezza, e conoscendola partecipare, e partecipandola gustarla, e gustandola amarla, e amandola goderla. Ma se questo è il fatto spontaneo della volontà della natura razionale, onde poi

procede la libertà di fare il contrario? Come avviene che la volontà stessa possa opporsi a questo fatto, e possa o non godere dell'essere concepito, o godere in altra ragione e modo da quello della entità di lui?

6. — Noi abbiamo fin qui parlato di enti, che si presentano all'intelligenza come altrettanti *oggetti* della medesima: dobbiamo ora considerare anche il *soggetto* intelligente. Il soggetto che possiede l'intelligenza, e che con essa concepisce e contempla ogni entità, non è mai sfornito di un sentimento di se stesso. Se poi questo soggetto poniamo che sia l'uomo, e, dopo che l'abbiamo spogliato della sua parte animale per considerarlo unicamente sotto il rispetto della razionalità, ora gliela restituiamo, noi avremo un soggetto fornito di un duplice sentimento, cioè di un sentimento intimo di sé, e di un sentimento corporeo. Ma il soggetto tuttavia è unico, e se vuole esprimer se stesso immediatamente, pronuncia il monosillabo *Io*, o altro, secondo la varietà degl'idiomi. Questo *Io* pertanto esprime un sentimento unico, sostanziale, fondamentale, che ha due modi, l'uno esteso nel suo termine, e l'altro semplice. Il soggetto *Io* come tale ha un istinto che lo porta a cercare la propria soddisfazione; questo istinto è necessario e non ha niente che veramente appartenga all'ordine razionale e assoluto, ma tutto appartiene all'ordine reale e soggettivo. Quest'istinto che ha l'*Io* di soddisfarsi, e che è un puro fatto nell'ordine delle realtà, come diciamo, si manifesta e dirama in molte propensioni, e osservando certe leggi che escono tutte dalla natura dell'*Io*. Or in ciò non v'è niente di morale, poichè in un fatto fisico non si può concepire né obbligazione, né merito, né cosa insomma che appartenga alla moralità. L'istinto, adunque, che

ha naturalmente l'*Io* di soddisfare se stesso, e che chiameremo in generale *istinto della felicità* ⁽¹⁾, non ha da far cosa alcuna colla moralità. All'incontro, questo istinto della felicità è propriamente il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel modo come il *soggetto* è di natura sua il contrapposto dell'*oggetto*, e come l'istinto di un essere reale limitato è talora in opposizione con ciò che addita l'ordine delle idee.

7. — Consideriamo, adunque, l'uomo sotto tutti e due i rispetti, cioè come soggetto e come partecipe degli oggetti a lui dimostrati dall'intelligenza. Come *soggetto*, egli si sente mosso fisicamente ad operare per la propria soddisfazione, pel piacere, per la felicità. Ma egli percepisce colla sua intelligenza gli enti diversi da sé; egli conosce la loro entità, il loro pregio. La sua natura, come essere razionale, è necessitata di operare dietro la cognizione, sicché non può operare come essere razionale, se non a condizione ch'egli siasi formata una stima delle cose a cui appoggiare le proprie affezioni. Non gli resta dunque che uno di due partiti da scegliere, in quanto egli è ente razionale: cioè, o di fare una stima giusta degli oggetti conosciuti, o di farla ingiusta. Se nessun principio straniero il turba e il seduce, egli è inclinato dalla sua stessa natura a farla giusta, cioè a *riconoscere* fedelmente quello che *conosce*. Ma talora, nel mentre che sta per fare questa stima a cui appoggiare le sue affezioni ed azioni, entra in mezzo

*soggetto
con oggetto*

stima giusta

stima ingiusta

(1) Non si vuol dire con ciò che il soggetto abbia fino da principio il concetto formato della *felicità*: egli tende a svolgersi, a perfezionarsi, a godere, senza bisogno di avere il concetto del termine a cui per questa via può giungere,

Bivio
 l'istinto soggettivo della felicità, che non solo vuol essere appagato, ma che esige di essere appagato subito, senza dimora, coi beni presenti. Allora l'uomo si trova nel bivio: da una parte ha l'*ordine soggettivo*, e dall'altra l'*ordine oggettivo*; da una parte il *piacere* istantaneo, urgente, insofferente di mora, dall'altra ha la *verità* fredda, ma imperativa, inesorabile: egli dee fare la stima pratica a cui appoggiare le sue affezioni e le sue operazioni; se ascolta il cieco impulso ad essere istantaneamente felice, egli, nel fare questa stima, *mentirà*, dirà a se stesso che gli oggetti non sono quel bene che sono, che non sono per lui qui ed ora ciò che pur concepisce essere in se stessi; in somma disconoscerà quello che conosce, negherà di vedere quello che vede; sentirà nel fondo della sua intelligenza la verità, e dirà a se stesso che la cosa è altramente, rinnegandola. Questa terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearsi un idolo mostruoso e vano, è quella appunto che si dice forza pratica, è l'umana *libertà*.

8. — Si consideri, che quando l'uomo dice che un essere qualsivoglia ha il prezzo di uno, e il dice stabilendo così la misura delle sue affezioni razionali e delle sue operazioni conseguenti, se quell'ente da lui fu concepito direttamente come pari al valore di cento, egli dice una *intrinseca menzogna*: in questo sta la *difformità morale*. Egli è evidente, che se io conosco un enté esser pari a cento, e dico a me stesso di conoscerlo per pari ad uno, io mi metto in contraddizione e in lotta con me stesso, io mi metto in contraddizione e in lotta colla verità che risplende nell'anima mia: qui cessa ogni bisogno di dimostrazione: perocché il disordine di un intelletto

che vede la verità e che afferma il contrario della verità, è intuitivo, e però l'*obbligazione* di fare il contrario è ridotta all'evidenza. Abbiamo dunque trovato il principio della morale, il quale non sarebbe principio, se non fosse evidentissimo e necessarissimo come è il nostro.

CAPITOLO III

Il fondamento della morale.

1. — Ma non basta tuttavia. Il dire che noi siamo obbligati di riconoscere l'entità delle cose secondo che la conosciamo, e di far ciò volontariamente, praticamente, cioè per formarcene una norma delle affezioni e delle operazioni, è principio evidente; ma rimane a sapere onde venga che l'ente da noi percepito esiga questa ricognizione; rimane a sapere se tutti gli enti esigano da noi questa stima pratica loro proporzionata: o almeno secondo quali gradi e quali leggi fisse debbasi tale stima compartire.

2. — E quanto a questo, fra gli enti ve n'ha uno assoluto, che in sé racchiude la pienezza dell'essere, e che è Dio. Tutti gli altri enti comparati a lui non hanno che una entità relativa, e però egli è il fine di tutti. Quindi nulla si può preferire all'essere assoluto: la stima pratica di lui dee essere pure assoluta: tutti gli altri enti, e le stime che si fanno di loro, debbono a quel supremo ordinarsi e riferirsi.

3. — Ma tutti gli altri enti distinti dall'assoluto partonsi in due classi, cioè in intelligenti e in non intelligenti. Ora i primi, cioè gl'intelligenti, hanno per fine, secondo la natura della intelligenza, la pienezza dell'essere, l'unione coll'ente assoluto. Gli altri, privi d'intelligenza, non possono aver questo fine, perocché non possono partecipare dell'ente per sé: e però sono ordinati in servizio degli enti intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Può dunque affermarsi,

Bene assoluto
= Dio

per assoluto

Esistenziale
Gli E. i. non possono essere identici all' E. assoluto = Dio
perchè vi ha 1° L'Essere assoluto = Dio
poi due distinte classi di Esseri: 1° = E. intelligenti
2° = " non intelligenti"

che gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, poiché hanno l'essere assoluto per fine, e sotto questo aspetto si dee considerarli nella stima che si fa di essi. Gli enti non intelligenti, all'opposto, non hanno altro valore, che quello di puri mezzi.

4. — Di qui, la conseguenza, che, se non vi avessero che puri enti privi d'intelligenza non potrebbero dar loro una stima morale, poiché non saprebbe a che riferirli, e però la nostra stima non sarebbe suscettibile di bontà morale. Che se li riputassimo fine, quando non sarebber che mezzi, la nostra stima sarebbe moralmente malvagia: potrebbe, adunque, esservi un *difetto morale*, ma non un *pregio morale* nella nostra stima pratica.

5. — Se noi non avessimo mai sperimentato il piacere delle perfezioni della nostra o dell'altrui natura, noi non avremmo potuto formarci alcuna idea delle perfezioni di nessuna natura. Imperocché ella è cosa manifesta, che un essere sensitivo non può avere altra via da percepire le perfezioni della propria natura, se non il senso delle medesime; né l'intelletto stesso può pensare un bene, quando nessun sentimento glielo offerisca dinanzi e glielo presenti.

Se non si possono percepire né perciò *conoscere* i beni e le perfezioni delle diverse nature, senza averne qualche senso e appetito, è poi necessario questo senso e appetito altresì alla loro *esistenza*? Cioè, può esistere una perfezione, un bene, senza che sia sensibile, e quindi senza che sia appetibile?

Egli è chiaro, che per sapere che una cosa è una perfezione, conviene che noi sappiamo che quella cosa è grata alla natura che la possiede, o a cui si riferisce; e grata non le può essere, se non le è grata in un modo sensibile. E di vero, relativamente ad un essere che non sente, le perfezioni non esistono; un essere privo al tutto di sensazioni non esiste a se stesso, ma esiste solamente

a colui che lo sente ⁽¹⁾. Solamente chi sente se stesso, esiste a se stesso; l'annullamento del sentire è l'annullamento di quella relazione che ha la natura di un individuo coll'individuo: in somma dove non è senso, non è un *Io*, e certamente non è un *soggetto*. Questa osservazione mi sembra di gran momento; ed è da questa, che conviene partire, per intendere rettamente il pensiero ch'io voglio esprimere. Affermo cioè, che le nature prive al tutto di sensitività, sono certamente indifferenti e nulle a tutte le proprie perfezioni, cominciando dal primo grado di perfezione, che è l'esistenza, fino all'ultimo; e quindi, che questa esistenza, e queste altre proprietà, che in esse vengon dette perfezioni, non possono meritare un tal nome, se non relativamente all'ente, qualunque sia, che le sente, che le appetisce, o che le contempla come da altri appetite, o certo appetibili. Forz'è dunque dire, che l'esistenza della materia insensitiva, la sua natura, le sue perfezioni, se non potessero essere sentite od intese

(1) Questa osservazione parmi di somma importanza; e non è sì facile a ben esprimersi. Noi siamo dotati di senso; quindi siamo inclinati a dare il senso anche alle cose inanimate; e in generale siamo inclinati a formarci le idee delle cose sull'idea che abbiamo di noi stessi. Quando anche non diamo alle cose inanimate espressamente e direttamente il senso, tendiamo sempre a concepirle come fossero qualche cosa a se stesse; mentre la loro esistenza è meramente relativa a chi la sente, o a chi la contempla come sentita. Egli è estremamente difficile a farci questa idea di ciò che sono le cose inanimate relativamente a sé; o più tosto a distruggere quella idea che ce ne formiamo vagamente e fallacemente colla immaginazione, supponendo sempre che sieno pur qualche cosa. Poiché si dee distruggere al tutto questa idea immaginaria; e per aiutarci a questa distruzione, immaginiamo che cessasse in noi stessi prima ogni pensiero, poscia anche ogni sentimento: noi avremmo con ciò spenta l'idea di noi stessi, spenti, annullati noi stessi a noi stessi. Ora questo nulla nelle cose insensitive è di fatto: ma dobbiamo annullarle sotto questo rispetto anche nella nostra immaginazione, acciocché non ci rimanga in testa un'idea chimerica, fonte d'inesattezze e d'errori infiniti; ed in tale caso non ci resterà delle cose inanimate che una esistenza oggettiva, cioè relativa interamente all'essere a cui esse si fanno oggetto, o almeno termine d'azione.

da qualche altro essere, non avrebbero mai potuto ricevere il nome di perfezioni; non sarebbero state conosciute come tali: anzi, prive di questa loro sensibilità, non sarebbero né pure ⁽¹⁾; appunto perché non si potrebbero concepire, ove si allontanasse da esse la qualità di poter essere materia del sentimento. Le perfezioni dunque delle cose inanimate sono e si conoscono unicamente perché queste cose inanimate hanno un rapporto colla facoltà di sentire e d'appetire; sebbene queste facoltà di sentire e d'appetire non sieno annesse ad esse medesime, ma sieno fuori d'esse, cioè collocate in un altro essere.

La perfezione, a ragione d'esempio, di un fiore o di un frutto, è nel fiore e nel frutto; ma sono *Io*, essere diverso dal fiore e dal frutto, che ne appetisco e sento l'odore od il sapore; sono io che mi formo l'idea di quel frutto e di quel fiore, della loro natura, delle loro perfezioni, cioè di ciò che conviene o no colla loro natura. Ora io dico, che questo rapporto, che quel fiore o quel frutto ha con me, ed in generale cogli esseri che possono ricever da esso sensazioni, è essenziale sì fattamente, che l'esistere di quegli esseri suppone questo rapporto; né si può immaginare questo rapporto annullato, senza aver tolti via e annullati quegli esseri stessi, anzi fino la loro stessa possibilità.

Ma insieme con questo essenziale rapporto e nesso fra la *perfezione* delle nature e il *sentimento* delle medesime, si dee riconoscere e stabilire altresì l'essenziale lor differenza: questi due elementi sono uniti bensì, anzi indisciungibili, cosicché l'uno chiama l'altro, l'idea dell'uno comprende l'idea dell'altro; ma in pari tempo l'uno non è l'altro, anzi l'uno ha un cotal rapporto di *opposizione* all'altro, pel quale non possono giammai mescersi insieme ed immedesimarsi.

E veramente non si può concepire senso, appetito, godimento, senza una materia che si sente, che si ap-

(1) [E già è chiaro che le perfezioni sono pel Rosmini i gradi dell'essere propri dei vari enti].

petisce e gode; ma il concetto di questa materia non è così legato all'attual sentimento di essa, che noi non possiamo pensarla come esistente anche fuori dell'atto nel quale è sentita e goduta; sebbene anche fuor di quest'atto la dobbiamo concepire come in potenza a venir sentita e goduta, senza di che il suo concetto ci svanirebbe, e nulla più di lei penseremmo. Nel concetto adunque della materia del godimento (la qual materia prende nome di perfezione) non entra l'attuale appetizione di lei, ma solo la sua *appetibilità*; e però ella si rimane cosa distinta dall'atto del nostro godimento, dall'attuale sensazione piacevole che di lei abbiamo.

6. — In quanto l'uomo è un soggetto animale fornito d'un senso corporeo, egli non è capace di adattare a se stesso, e di godere se non de' beni particolari, cioè i beni corporei.

Ma in quanto l'uomo è un soggetto intellettuale, egli percepisce tutte le specie de' beni, e gode di tutte le specie de' beni da lui percepite.

Il suo intelletto può attingere ancora il bene assoluto, e perciò questo solo può interamente e compiutamente appagarlo. Egli è il sommo bene delle intelligenze, nel godimento del quale sta ciò che propriamente si chiama *beatitudine*, o sia felicità; nomi che dall'uso comune del parlare vengono ricusati al tutto, sia a quella momentanea e cieca voluttà della vita animale, sia a qualsivoglia perfezione di cose insensitive: e ragionevolmente si doveano serbare de' vocaboli a contraddistinguere un godimento pieno, perpetuo, ultimo e in qualche modo infinito, da ogni altro limitato e istantaneo piacere (1).

(1) I *sensisti* confondono necessariamente la felicità col piacere, e misurano i gradi di felicità co' gradi del piacere: ma errano. La felicità è certo un godimento; ma non un godimento qualsiasi; essa è il godimento del sommo bene. Or tra il godimento del sommo bene, e il godimento di un altro bene, non vi ha distanza di gradi, ma di specie: distanza infinita, dove non ci ha un termine medio, che congiunga l'uno estremo coll'altro.

E che non altro fuori di quel sommo bene possa compiutamente satollare il cuore umano, e renderlo pienamente pago e contento, provasi assai agevolmente pur dalla natura intima di ogni essere intellettivo, la qual natura viene formata, come tante volte diciamo, dall'idea dell'essere universale. Con quest'essere universale, appunto per la sua natura di essere universale, non è alcuna cosa, alcun bene, che l'uomo non possa conoscere. Quindi, se la volontà di un essere intelligente si propone di conseguire qualche altro bene minore dell'assoluto; ella può ancora andar oltre, né ha necessità di fermarsi ne' suoi desiderii. Perocché la volontà tanti beni può volere, quanti l'intelletto conoscere. Ella segue l'intelletto. Ora l'intelletto può conoscere sempre de' beni maggiori, fino che egli non venga al bene completo, sommo, al bene stesso, all'essere stesso, all'assoluto; qui si ferma, perché è l'ultimo, l'infinito; qui dunque solo può e deve fermarsi la volontà; né il desiderio di questa potenza sarà esaurito giammai, se ella non giunge all'acquisto del bene essenziale. Ed egli è appunto in questa beatitudine verace dell'intellettiva natura, che ritorna l'altissima sua dignità; in questa consiste il suo decoro, che dalle altre nature infinitamente la parte e sublima. Conciossiaché in virtù di questo congiungimento strettissimo, ch'ella può fare di sé col bene assoluto, diventa una cosa con lui: e qui però riposa l'estrema eccellenza del creato.

Quindi è, che le altre perfezioni delle nature create si possono avere in conto di mezzi; ma questa beatitudine tiene propriamente la ragione e il concetto di fine.

La principale relazione delle due parti di cui l'uomo si compone, risulta dalla dignità della parte intellettiva sopra l'animale, dalla dignità del bene della prima sopra il bene della seconda: dalla relazione in somma di fine e di mezzo: giacché, se solo il bene assoluto ha il concetto di fine, tutto il rimanente si dee a lui ordinare e sottomettere siccome mezzo. E siccome noi non conosciamo nella vita presente con positiva ed intera cognizione il bene assoluto, e però non possiamo vedere quel

nesso, che pure l'intima meditazione ci rivela; quel nesso dico, pel quale tutti i beni, anche i corporei, da lui scaturiscono, e sono certe cotali comunicazioni che l'esser supremo fa di se stesso; tuttavia veggiamo che è pur necessario che così sia, e veggiamo che fra il bene corporeo e il bene essenziale non si può dare alcuna intrinseca opposizione e contrarietà, come non si dà opposizione fra il rigagnolo e il fonte; anzi dove è l'uno, dee scorrer l'altro: e quindi veggiamo, che col possesso del bene essenziale, di questo bene dell'intelletto, l'uomo non potrebbe esser privo di tutta quella felicità, della quale potesse esser capace nell'altra sua parte, cioè nella corporea; sebbene questa parte corporea sarà soddisfatta in modo, da non porre limiti o impedimenti alla soddisfazione della intellettuale; perocché berrà il suo gaudio al fonte stesso di questa.

Aggiungerò una osservazione; ed è, che il bene animale, nello stato presente, essendo ordinato siccome mezzo al bene intellettuale dell'uomo, partecipa, in virtù di tale ordinazione, della dignità di quest'ultimo. L'uomo soggetto è unico: sono io medesimo quegli che riceve le sensazioni corporee, e quegli che ragiona sulle medesime. Quindi colui che danneggiasse il mio corpo, farebbe danno a me, che ho la dignità di essere intellettuale, farebbe ingiuria all'intellettuale principio, che costituisce propriamente la mia personalità. Tutti i beni, adunque, che appartengono ad un soggetto intelligente, sono o immediatamente o mediamente oggetti appartenenti alla intelligenza, che è la parte principale, onde quel soggetto vien denominato e specificato.

7. — La dignità del soggetto intelligente nasce, come già toccai, dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende.

Poiché l'essere da prima conosciuto, e col quale tutto il resto si conosce, è universale, illimitato, infinito.

Quindi egli solo è che rende la mente atta alla cognizione di tutti i generi e di tutte le specie de' beni, e a godere di questa cognizione. La natura di questa cogni-

zione e di questo godimento ha una dignità veramente somma nel suo genere, ed infinita; poichè con essa il soggetto intelligente dimentica se stesso, per considerare le cose come sono in sé; e però egli ha uno sguardo imparziale e giusto; tributa con ciò, siccome dissi, un ossequio all'essere stesso in tutti i suoi diversi gradi nei quali lo ravvisa, senza rispetto a sé. Questa oggettività che si trova nella contemplazione intellettuale, dissi che ha qualche cosa d'infinito, perchè da nulla è ristretta; ella è atta a far conoscer le cose quali sono, qualunque sieno, anche infinite: ora l'*infinità* è propriamente il principio della *dignità*; perocchè dove è qualche cosa d'infinito, ivi è qualche cosa di sì grande, di sì augusto, a cui cedono siccome minori le cose tutte finite, e soggiacciono ad un senso sublime del proprio nulla, e del pensiero di un ente che le vince, la cui grandezza confusa e misteriosa riscuote ondecchessia riverenza illimitata. La *prima* dignità, dunque, del soggetto intelligente consiste nella contemplazione della verità.

In *secondo* luogo, quella stessa vista onde il soggetto intelligente vede l'essere universale, è quella onde vedrebbe l'essere assoluto e sussistente, se quest'essere ch'egli vede si svelasse più scopertamente a lui, cioè si mostrasse non solo come ideale, ma anco nell'atto del suo sussistere ⁽¹⁾. L'intelligenza, adunque, col *sensu intellettuale* di cui è fornita, è ordinata a percepir l'assoluto essere e l'assoluto bene, quindi di nuovo l'infinito, e solamente in percependo questo, le sue forze possono esaurirsi. Ora una simile ordinazione all'essere assoluto ed infinito, è la *seconda* cagione della dignità dell'essere

(1) [Il fine dell'uomo pel Rosmini è trascendente. Dio in questo mondo non è presente all'intelletto umano se non nella sua forma ideale: cioè l'intelletto ha presente l'idea di Dio, non Dio stesso; che è creduto, non veduto. Ma il ragionamento dall'idea di Dio ci conduce a conoscere che il termine ultimo dell'intelligenza non può essere altro che l'ente assoluto, Dio].

intellettivo; poich  quest'essere   ordinato a s  alto bene, che a maggiore non potrebbe.

Finalmente, la percezione dell'essere assoluto   una congiunzione, un possesso dell'essere assoluto, da cui procede la beatitudine, cio  un godimento infinito; e la capacit  a godere questa beatitudine,   la *terza* ed ultima cagione della dignit  dell'uomo e di ogni altra natura intelligente.

8. — Abbiamo veduto, gli esseri privi d'intelligenza non avere che una esistenza relativa all'intelligenza, non occupare che il posto di altrettanti mezzi in confronto degli esseri intelligenti.   impossibile perci , che in questi si trattenga, e in essi finisca l'amore di una intelligenza; poich  in essi non finisce, non si assolve il concetto dell'essere. All'incontro abbiamo veduto, che gli esseri intelligenti hanno una certa dignit  infinita, che gl'innalza sopra tutti gli esseri irrazionali: che questi soli possono avere la ragione di fine d'una volont  buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti   ci  che costituisce la loro *personalit *; designando noi con questa parola tutto ci  che v'ha di pi  nobile nell'umana natura, e in generale nelle nature intelligenti. L'atto dunque volitivo moralmente buono dee aver per oggetto finale il bene delle stesse intelligenze: non pu  acquietarsi prima di essere venuto ad amar questo bene; poich  quest'atto segue l'atto dell'intelletto, e l'intelletto non trova niun essere, di quegli ch'egli conosce, il quale abbia un'esistenza cos  sua propria, ch'ella ripugni a servire di mezzo ad un altro essere, e che sia in questo senso fine a se stessa, se non quello che ha in s  il carattere augusto che imprime in lui il lume dell'intendimento.

Ma onde, e come viene alle nature dotate d'intelletto tanta dignit ? onde e come avviene ch'esse abbiano questa ragione di fine di cui parliamo? cio , onde avviene, che pensando ad esse, noi pensiamo necessariamente a qualche cosa di cos  grande, di cos  assoluto, che pi  oltre, in qualche senso, non possiamo andare,

e ci conviene in quelle acquietarci, ci conviene amar quelle per sé, cioè per qualche cosa di sommo e di ultimo che in esse troviamo, e quindi possiamo, e dobbiamo in esse finire l'amore? che è questo qualche cosa di sommo e di ultimo, che si le innalza? qual elemento divino le trae fuori da' confini che pur le limitano, e le fa, per così dire, estendersi all'infinito?

A queste interrogazioni il lettore sa già che cosa abbiamo a rispondere, dopo tutto ciò che ragionammo sulla dignità umana. È l'essere universale che sta presente alle nature razionali e che le illumina, questo elemento, che è manifestamente una scintilla del fuoco divino. Egli è perché intendono l'essere universale, che quelle nature intendono, che intendono tutti gli esseri particolari, e che trascorrendone la serie non hanno mai finito il loro natural progresso fino che non giungano all'assoluto: è quindi per questa idea, l'*essere universale*, ch'esse sono ordinate all'*essere assoluto*. Questa idea per la sua universalità perfetta ha una estensione infinita, e rende il soggetto che la possiede di una capacità infinita. Per questa idea nell'uomo si ammira una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: questi due elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sé la natura umana a chi la contempla: poiché nulla di più debole, nulla di più misero di lei, ove la si contempla da parte del soggetto-uomo, e nulla in pari tempo di più nobile, di più eccelso, di più venerando di lei, dove la si considera da parte di quell'oggetto-essere, nel quale essenzialmente l'uom rimira e s'affissa, e in questo mirare e affissarsi gli nasce la potenza visiva, la potenza dico della visione intellettuale, intendendo poi egli le cose tutte, per aver conosciuta quella cosa, che è l'intelligibilità, l'essenza e la nozione comune di tutte le cose.

Oltracciò, lo stesso *assoluto* non può essere altro finalmente, come abbiamo tante volte detto, se non quel medesimo essere *universale*, che mette in atto il pensiero, ma non più però nello stato di possibilità, com'è ora nella mente umana; sì bene nello stato di perfetta attualità: in quello stato, nel qual sarebbe alla mente, quando la mente vedesse l'essere, non inizialmente, come ora lo vede, ma compiutamente, col suo termine, e quindi nella sua sussistenza: allora ella sarebbe perfettamente saziata, esaurita e vinta, ella vedrebbe Iddio.

Se adunque da questo essere assoluto e infinito, a cui il soggetto intelligente è ordinato, deriva nel medesimo la dignità di cui parliamo, che l'innalza su tutto il sensibile universo; se è quando l'uomo si considera in questa relazione, ch'egli ci si ingrandisce, e ci acquista una specie di eccellenza divina; se tale è il fine e lo scopo ultimo dell'intelligente natura, e quanto v'ha in questa natura di ultimo, che non lascia passar oltre il pensiero, non concede cercar cosa migliore alla volontà; egli è chiaro, che non è l'uomo fine a sé stesso, ma bensì che nell'uomo è delineato e, per dir meglio, iniziato il fine dell'uomo; ed è sotto questo rispetto che si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perchè ella contiene il principio in sé del supremo fine; ed è allora quando a questo migliore dell'uomo, a quest'ultima altezza si volge l'amor degli uomini, che questo amore è perfettamente buono, perfettamente morale: poichè allora si ama l'essere, e lo si ama nel suo ordine, e si ama l'ordine dell'essere compiutamente, conciossiachè l'ordine dell'essere non è compiuto se non ascendendo al principio dell'ordine stesso, ascendendo a quell'essere, nel quale e pel quale sono e stanno tutti gli esseri.

9. — Dalle quali cose tutte vengono queste conseguenze:

1º Che il fondamento della virtù morale è l'*essere assoluto*, Dio, come quello a cui si riferisce ogni

entità e per conseguente ogni stima che si fa delle varie entità.

2° Che la bontà morale della stima pratica richiede che il suo principio ed il suo fine sia un ente intelligente, cioè che sia un ente intelligente il soggetto che la fa, e sia un ente intelligente ciò che egli nella sua stima ha per oggetto.

CAPITOLO IV

Regola della stima pratica.

1. — Noi dicemmo, che l'atto essenzialmente morale consiste in una stima pratica, che noi facciamo volontariamente degli oggetti da noi conosciuti. Questa stima pratica appartiene all'ordine della riflessione, non potendo noi farla se non riflettendo sopra ciò che già conosciamo. V'ha dunque la cognizione degli oggetti, che chiameremo *diretta*, e questa è *necessaria*; e v'ha la cognizione *riflessa*, che fa stima degli oggetti, e questa è *volontaria*. Ma questa stima, che noi volontariamente facciamo degli oggetti compresi nella nostra cognizione diretta, secondo qual regola la facciamo noi?

2. — Con questa stima noi pronunciamo del grado di entità di cui sono gli oggetti forniti, e questo grado di entità è quello stesso onde gli abbiamo concepiti nella cognizione diretta. Indi è, che la *cognizione diretta* è la regola della *riflessa*, è la norma a cui questa dee conformarsi: è la sua verità; sicché la *riflessa* è vera, cioè partecipa della verità, allorquando s'accorda pienamente colla diretta. Ma la cognizione diretta è ella stessa la regola ultima e suprema? o non dipende ella stessa da un'altra regola precedente?

3. — A rilevar ciò, basta che noi consideriamo come in noi si formi la cognizione diretta; come avvenga nella intelligenza nostra la cognizione degli esseri sussistenti. Egli non è difficile a vedere, che il con-

Rapporto

cepire un essere sussistente è sempre concepire l'essere determinato e attuato variamente, cioè più o meno. Precede dunque ad ogni concezione nostra di un oggetto reale l'*intuizione universale dell'essere*; e il percepire un ente sussistente non è che un'operazione con cui determiniamo ad un dato modo e atto l'essere da noi intuito. Egli è dunque manifesto, che l'essere da noi intuito prima senza limitazione, e come meramente possibile, l'essere ideale, universalmente preso, è a noi misura di tutti gli enti particolari, perché è il mezzo che ce li fa percepire tali quali sono in se stessi, cioè con que' gradi di entità più o meno, ch'eglino hanno. La regola dunque suprema ed ultima, che ci fa misurare l'entità degli oggetti, è quell'essere che ce li fa concepire: questo essere ideale, ponendo la concezione degli oggetti nella nostra intelligenza, ci fornisce poi le regole particolari, secondo le quali noi dobbiamo giudicare e stimarli. Che se noi consideriamo tutte queste regole nel rapporto che hanno colla nostra volontà produttrice della stima pratica, elle si cangiano in altrettante leggi morali.

Laonde nell'etica naturale la prima e suprema di tutte le leggi è l'*essere ideale, lume della nostra intelligenza*; e il primo imperativo diviene il seguente: *Conformati colla tua volontà all'essere ideale, o sia al lume della ragione.*

Le altre leggi fondamentali, poi, dell'etica naturale sono le concezioni degli enti; e si riassumono in questo universale imperativo: *Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di sua entità da te direttamente in esso concepito.*

CAPITOLO V

Corollari.

1. — E dopo di ciò, noi possiam far risposta ad alcune questioni speculative, che i filosofi si propongono sovente fuor di luogo, cioè prima d'aver trovata l'essenza morale, e che perciò non risolvono se non a caso, o certo senza lume di evidenza.

2. — La morale ha ella per base gl'istinti della natura?

Ciò che abbiamo detto dimostra, che niun istinto, di qualunque maniera egli sia, costituisce il fondamento della morale; giacché gl'istinti sono tutti soggetti, appartengono tutti all'essere reale⁽¹⁾, e la morale sta in opposizione del soggetto, è una necessità di riconoscere praticamente gli oggetti dell'intelligenza per quello che sono, indipendentemente dalle inclinazioni del soggetto.

3. — La moralità è ella un'idea? qualche cosa che appartenga all'ordine ideale?

No: tanto l'ordine dell'essere *reale*, quanto l'ordine dell'essere *ideale* è al tutto distinto dall'ordine dell'essere *morale*. La moralità non appartiene né al mondo delle realtà, né al mondo delle idealità, ma

(1) [*Reale* è, pel Rosmini, l'essere che si manifesta immediatamente al soggetto mediante la sensazione; e quindi prima di tutto l'essere stesso del soggetto, manifestato dal *sentimento fondamentale*, di cui ciascuna sensazione particolare è poi una particolare modificazione. Sentimento fondamentale o corporeo egli dice il senso indistinto che l'anima ha del corpo, e che costituisce la sua sostanza].

essa consiste nel rapporto di questi due mondi. La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'obbligazione e la moralità. Dico che v'ha una convenienza, che si può dire anco una necessità di fatto; poiché il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una contraddizione, una lotta, un disordine, che si chiama *male, menzogna*, e, in quanto è prodotto da un principio libero, *delitto*. Nell'accordo, all'incontro, della volontà coll'essere vi ha concordia, pace, ordine, che si chiama *bene morale*, e in quanto è prodotto da un principio libero, *merito, virtù*, ecc. Non conviene dunque confondere né l'ordine fisico delle sussistenze, né l'ordine razionale delle idee, coll'ordine della moralità: questo è quello che lega insieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li compisce, che dà loro la forma di una assoluta bontà.

Rapporto

quello che lega

Dell'essere ideale, reale e morale

[ragion] [moral] [idee] [volontà]



Mondo delle realità
 ordine dell'essere reale (volontà)

Mondo delle ideali
 ordine dell'essere ideale (legge)

Quello che lega

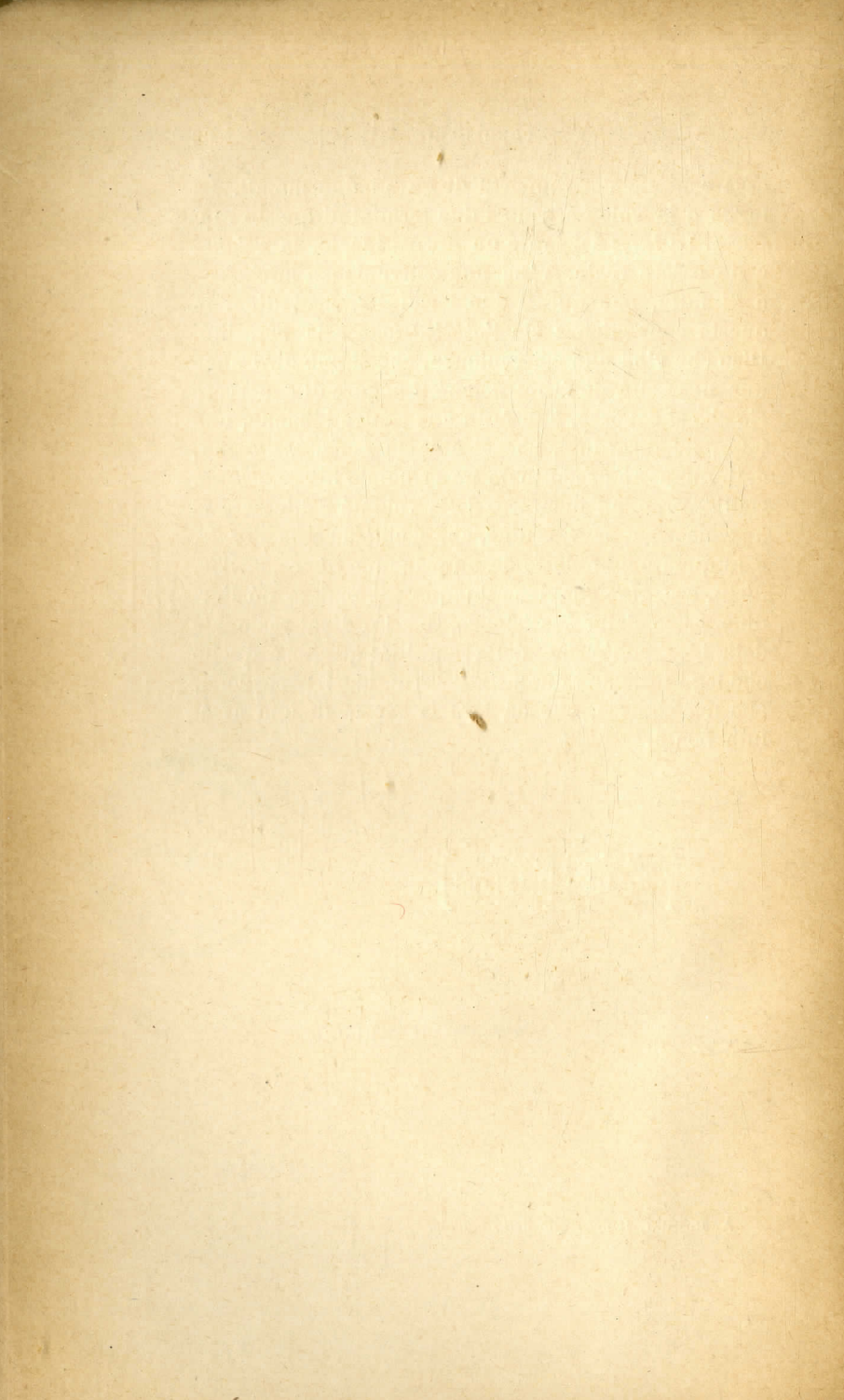
Mondo delle moralità

ordine della moralità
 ordine dell'essere morale

Virtù
 Bene morale

ordine fisico delle sussistenze

ordine razionale delle idee



PARTE SECONDA

MORALE SOGGETTIVA

CAPITOLO I

La negazione degli elementi della moralità.

1. — Enumeriamo brevemente i sistemi di quegli autori, i quali, tuttoché dicano di ammetter la moralità, tuttavia colle dottrine che professano, la rendono al tutto impossibile.

Queste dottrine che rendono impossibile la morale son tutte quelle, le quali tolgono via alcuno degli elementi che formano l'essenza della moralità stessa.

Volendo noi enumerare questi elementi, noi troviamo che essi sono almeno quattro, cioè:

1° La *verità*, che prende nella morale ufficio di legge;

2° La *cognizione*, che l'uomo ha delle cose, delle quali dee portar giudizio, e con riguardo ad esse operare;

3° La *volontà*, e una volontà libera, una volontà che possa dirigere il giudizio, che l'uomo fa delle cose conosciute;

4° E finalmente l'*ente assoluto*, che dee ricevere il valore di *fine*, come l'altre cose tutte quello di *mezzo*, acciocché il giudizio sia compiutamente morale.

2. — Ora tutti quei sistemi che distruggono l'uno o l'altro di questi quattro elementi essenziali alla

morale, la rendono perciò appunto impossibile, perocché le tolgono ciò che entra a formare la sua esistenza. E tali sistemi sono:

1° Quelli che negano il primo elemento, cioè la *verità*. A questa classe appartengono gli *scettici* di tutte le maniere.

2° Quelli che negano o che rendono impossibile il secondo elemento, che è la *cognizione*. A questi appartengono i *sensisti*, come quelli, che, tutto riducendo alla sensazione, vengono a rendere impossibile la cognizione intellettuale; e perciò ad essi non può essere una morale se non in parole. Medesimamente qui hanno luogo tutti i *soggettivisti*, cioè tutta quella grande classe di filosofi, i quali non danno altro fonte alla cognizione e alla verità, che il soggetto stesso di quella, l'uomo; e non vogliono che la verità sia altro che un modo o un atto della mente umana, e nulla più.

Tutti questi rendono impossibile la morale, perocché distruggono la cognizione oggettiva ed assoluta che è un elemento costitutivo, come vedemmo, della morale medesima.

3° Quelli che negano la *volontà* umana e la *libertà* di essa.

E questi formano una classe numerosissima, che potrebbe partirsi in più e più famiglie, secondo il motivo dal quale si muovono, o a distruggere la volontà dell'uomo, o a levare alla volontà dell'uomo i suoi pregi dell'esser libera ed efficace. A ragion d'esempio:

a) Alcuni si diedero a credere, tutte le cose esser soggette a un fato cieco, e quindi vennero a negar l'uomo libero: questa è la famiglia de' *fatalisti*.

b) Alcuni, dal considerar la prescienza divina e la divina predestinazione di tutti gli avvenimenti, non

sapendo conciliare colla volontà libera delle creature, negarono la libera volontà: questa è la famiglia de' *predestinaziani*.

c) Alcuni, non sapendosi d'una parte formare il concetto di una cagione liberamente operante, dall'altra osservando non operare la volontà umana senza ragione, dissero dover questa lasciarsi muovere di necessità dalla ragion prevalente, ma solo darsi ella a credere d'esser tale perché l'uomo non avesse le ragioni più sfuggevoli del suo operare; e così dissero non esser possibile una libera volontà. Di questi è Collins, e molti altri. Non so, a dir vero, quanto nel fondo Leibnizio sia da costoro lontano. Questa è la famiglia de' *razionalisti morali*.

d) Alcuni negarono la libertà della volontà umana affermando esser essa interamente guasta dal peccato de' primi uomini: questa è la famiglia de' *Calvinisti* e de' *Giansenisti*.

e) Finalmente vi hanno alcuni filosofi i quali mantengono che l'uomo non possa mai negare a se stesso la verità conosciuta. Questi negano alla volontà quella efficacia maravigliosa che essa esercita sul giudizio e che è, come noi vedemmo, la vera base dell'umana moralità. Anche questi rendono la moralità impossibile ⁽¹⁾.

4° Quelli che negano l'essere assoluto, che ha nozione e pregio di fine, a cui debbonsi ordinare tutte

(1) Hume nega, o certo mette in dubbio, il principio di *causa*; quindi non riconosce, che la volontà sia *causa efficiente* delle azioni. A malgrado di ciò, non osiamo dire che egli renda con questo impossibile la morale, riconoscendo la volontà quasi direi come *causa occasionale*. Se io fo un atto di volontà, a cui so che consegue una certa operazione esterna e lo fo acciocché quest'operazione accada, io sono *autore morale* di quell'azione, sebbene non sia per avventura *causa efficiente* di lei, ma solo *causa occasionale*.

l'altre cose. Costoro sono o gli *atei*, i quali tolgono di mezzo Iddio; o quelli che di Dio non si formano un concetto di perfezione morale, qual compete all'essere assoluto, ma fincono Iddio privo dei pregi morali e della piena perfezione: come avviene nel *feticismo*, nell'*antropomorfismo*, nel *sabeismo* e in tutti gli altri sistemi in cui si parte l'idolatria, compresi il *panteismo*, che è l'idolatria stessa nella sua pienezza. Qui nulladimeno dee notarsi, che chi fosse privo della notizia di Dio, non sarebbe per questo privo di obbligazione morale verso i suoi simili, non conoscendosi mai la natura intellettuale senza conoscere in essa implicitamente un elemento divino (l'essere ideale), e senz'accorgersi almeno, sebbene in confuso, ch'ella è destinata ad un fine assoluto; sicché si ha di Dio una cotal tenue notizia pure in questo solo, che si conosce l'essere intelligente.

CAPITOLO II

Sistemi esclusivi e loro classificazione.

1. — Le dottrine, di cui ho fatto cenno nel capitolo precedente, involgevano l'impossibilità della morale, e gli autori di esse non poterono proporre un moral sistema senza incongruenza. Ma in questo capitolo, e in quelli che verranno appresso, io non considererò più i sistemi morali in relazione colle dottrine dalle quali essi dipendono; non considererò più la filosofia *morale* nel necessario suo nesso colla *teoretica*, di cui è un conseguente. Comincerò a considerare i sistemi morali in se medesimi, e, passandoli per così dire in rassegna, cercherò di mostrare in che soddisfacciano, e in che difettino.

Nella quale rassegna noi procederem con quest'ordine, che prima descriveremo le opinioni e i sistemi morali più imperfetti, e poscia di mano in mano trarremo innanzi quelli che si avvicinarono di più alla perfezione, acciocché apparisca il progresso e il naturale sviluppo delle idee morali, e veggasi per quali passi successivi lo spirito umano sia pervenuto al perfezionamento della scienza de' costumi.

Secondo quest'ordine, adunque, che dee presedere alla nostra trattazione, i primi sistemi morali che traggono a sé la nostra attenzione son quelli, gli autori de' quali non giunsero coll'acume dell'intelletto a discernere la *moralità* come una cotale essenza diversa da tutte le altre.

Costoro pel natural senso, e per quel fondamento di verità che tutti riceviamo tradizionalmente dalla società nella prima nostra educazione e in tutto il nostro vivere, si trovarono a pieno persuasi, che la *moralità* sia qualche cosa. Ma quando poi dimandarono a se stessi: «che cosa è la moralità? come la definiremo noi?»; quando si fecero questa domanda, che è quella con la quale l'uom comincia a filosofare sulle cose morali, per meditar che facessero, non poterono veder la moralità distinta dalle altre cose, e però con altre cose la confusero, che la moralità punto o poco non sono. Egli è, il loro, quello stesso sbaglio che si fa quando pigliasi una persona per un'altra, o una cosa per un'altra: e questo sbaglio, sebbene in se stesso gravissimo sempre, perocché per esso non si trova quel che si cerca, tuttavia ha in sé deformità maggiore, secondoché la persona o la cosa presa in fallo tien meno di somiglianza, e più si allontana dalle forme e dalle fattezze della cercata.

2. — Tutti questi sistemi sono esclusivi, e quindi appunto procede il falso che contengono. La morale, noi abbiamo osservato, consiste in quel nesso che passa fra il conoscere una cosa per *natura*, e il riconoscerla per *volontà*: la cosa in quant'è conosciuta è *verità*, e il riconoscimento suo è atto di *volontà*: giace dunque l'essenza morale in un rapporto fra la *volontà* e la *verità*. Ma la verità o cognizione diretta delle cose appartiene all'ordine *oggettivo*, la volontà all'incontro appartiene al *soggetto* reale. Non istà dunque la moralità esclusivamente né nel soggetto, né nell'oggetto; né nell'ordine razionale (cognizione diretta), né nell'ordine fisico (soggetto); ma sì ella si forma in quel rapporto di convenienza che passa fra l'uno e l'altro ordine, è il bene che

risulta dall'aderire il soggetto pienamente all'oggetto (all'ente conosciuto), o il male del non aderirvi.

Or ben inteso, che la moralità non è né l'ideale, né il reale, ma l'unione dell'uno coll'altro (questo mistico *lacio*, per così dire, di due forme che si completano ei trambe col loro congiungimento); egli sarà facile l'avvedersi, che i sistemi che riducono la moralità o solamente all'ordine delle cose reali, o solamente all'ordine delle cose ideali, sono esclusivi, cioè escludono alcuni elementi necessari a costituire l'essenza morale, e per ciò stesso danno nel falso.

Può dirsi a ragione, che, come nelle altre parti dell'umano sapere, così anche in questa gli errori furono per poco esauriti: si errò in tutte le maniere: non v'ha ordine di cose, col quale non venisse confuso da qualche filosofo l'ordine della moralità, che pur da tutti tanto è distinto, e sopra tutti tanto s'innalza.

3. — Ma tuttavia, se noi vorremo ridurre a classi generalissime questi erronei sistemi, troveremo che tutti vanno a finire in due ampie categorie. Perocché alcuni confondono l'ordine morale coll'ordine soggettivo; ed altri confondono l'ordine morale coll'ordine oggettivo: quelli si restringono al *soggetto*, e nelle operazioni puramente soggettive fanno consistere la moralità, e questi si limitano all'*oggetto*, e in questo solo la cercano: senza che né gli uni, né gli altri s'accorgano, che non nell'uno, e non nell'altro de' due termini sta l'esser morale, ma che esso si genera, come dicevamo, dal naturale abbracciamento di entrambi.

4. — Il soggetto è un complesso di *forze* operanti secondo loro proprie leggi; l'oggetto, all'incontro, come noi lo prendiamo, cioè l'oggetto dell'intelligenza, non è forza, ma è *lume*, non opera, ma fa

conoscere, non ispinge il soggetto alle operazioni, ma in quelle lo dirige. Quindi è, che i primi confondono l'*ordine delle forze*, i secondi confondono l'*ordine delle cognizioni* coll'*ordine delle morali operazioni*. V'hanno, adunque, tre ordini, e conviene accuratamente distinguerli: il primo viene chiamato l'*ordine reale*, il secondo l'*ordine razionale*, e il terzo l'*ordine morale*; non si mescolino questi tre ordini insieme; l'ultimo massimamente non si dee confondere co' due primi: ed è questo appunto l'errore de' sistemi, di cui ora noi favelliamo.

CAPITOLO III

Sistemi soggettivi e loro classificazione.

1. — L'ordine delle forze soggettive preso per l'*ordine morale*, è ciò che forma la base generale di questi sistemi. Ma queste forze soggettive sono varie, e variamente si concepiscono: indi le varie specie in cui si parte questo genere di sistemi.

Le forze, di cui un soggetto risulta, o si possono considerare puramente nel loro concetto di forze, cioè quali virtù di operare, senza aggiunger loro altre specialità; ovvero queste forze si determinano: si concepisce, per esempio, che sieno *forze sensitive*, escludendo il concetto di *forze brute*, che rimaneva nella prima maniera di concepirle; ovvero si esclude il concetto di forze brute e di forze sensitive, e si tiene solo la nozione di *forze intellettive*. E quindi medesimamente tre grandi classi di sistemi morali soggettivi.

Noi non faremo quasi altro che accennare le principali differenze di questi sistemi speciali, e percorrere le loro minori diramazioni, sembrandoci bastare quanto abbiain detto a conoscere qual sia il difetto radicale, a tutti ugualmente comune.

2. — La prima classe, adunque, è di quelli che si sono fermati alle *forze* senza più, ed hanno creduto che la morale consistesse nel pieno uso e sviluppo delle forze naturali. È da questo principio che parte lo Spinoza. Questo è un confondere l'*ordine morale* coll'*ordine fisico*.

3. — Alla seconda classe appartengono quegli scrittori, che si abituarono a considerare l'uomo come un complesso di sensazioni, o come un soggetto dotato di sole potenze sensitive, dalle quali pretesero dedurre e spiegare tutto l'umano sviluppo: questi collocarono necessariamente la morale nell'appagamento di tutte le tendenze animali. Egli è evidente che a questa classe appartiene l'Elvezio, il qual confuse l'*ordine morale* coll'*ordine animale*.

Ma questa classe si suddivide in altre minori: perocché alcuni considerarono le tendenze animali nel loro complesso; altri non seppero considerare se non qualche speciale tendenza. Indi una divisione di filosofi, che riposero il principio della moralità nella soddisfazione di tutte le tendenze animali prese nel loro complesso; altri che il collocarono nella soddisfazione di alcuna tendenza speciale.

Di più, l'una e l'altra di queste divisioni si spezzano in due. Gli uni per soddisfazione delle tendenze animali intesero il buono e perfetto *stato* della natura animale ottenuto coll'uso delle animali facoltà; altri poi non riposero quella soddisfazione nel buono stato della natura, ma nell'*atto* piacevole, che è quanto dire, nel piacere attuale che a noi procaccia l'esercizio delle animali potenze. Fra quelli che dissero tutta la morale tendere a conseguire un buono stato della natura, alcuni riposero il primo dovere, onde pretesero dedurre tutti gli altri, nella *conservazione del corpo*, o sia nel mantenimento della salute fisica; di che venne loro quella sentenza, che pare a dir vero una cotal lepidezza: « la vera morale essere la medicina ». Fra gli altri, poi, che al piacere dissero esser la morale ordinata, chi mostrò più inclinare ad una maniera di piaceri, e chi più ad un'altra, e secondo la diversità de' gusti nacquero diverse morali.

Tutti questi sistemi sono diramazioni della seconda fra le grandi classi da noi accennate, cioè di quella che confonde l'ordine *animale* coll'ordine *morale*.

4. — Or la terza classe confonde col *morale* l'ordine *razionale*. I filosofi che appartengono a questa classe conobbero assai bene, che nell'*animalità*, e meno ancora nelle *forze brute*, non può darsi niente che sia morale; cercano adunque l'ordine morale nella *ragione*.

Se nella *ragione*, o a parlare più esattamente, nell'intelligenza, si avesse cercata solamente la legge, potea la cosa andar bene, purché si avesse distinto l'elemento soggettivo della ragione dall'oggettivo, e in questo secondo si avesse la legge collocata. Se non che la *legge* non è che uno degli elementi dell'ordine morale; quest'ordine non si assolve colla sola legge; sebbene né pur la legge si può concepire, eziandioché astrattamente, senza involgervi una relazione colla *volontà*, e quindi senza uscire dal puro ordine della ragione.

CAPITOLO IV

Sistemi razionali e loro classificazione.

1. — L'ordine razionale poi soggettivamente considerato è duplice, cioè è composto di *azioni* e di *passioni* (sempre del soggetto) e degli *effetti* che queste azioni e queste passioni producono nel soggetto medesimo.

Le *azioni* sono gli atti intellettivi, e il prodotto di questi è la scienza; le *passioni* sono le affezioni che possono cadere in un essere intelligente, e che tutte si possono raccogliere in una sola espressione, chiamandole *tendenza all'appagamento*; e il prodotto di queste affezioni è lo stesso appagamento più o men conseguito.

Quindi la divisione in due altri generi subordinati di questi sistemi. Il primo genere subordinato contiene que' sistemi che confusero la moralità cogli atti *intellettivi*, o colla scienza, loro prodotto: il secondo genere quelli, che riposero l'elemento morale nelle *affezioni intellettive*. La sentenza di Socrate, che diceva tutte le *virtù* ridursi alla *prudenza* potrebbe contenere una verità importante dal grand'uomo traveduta. Poiché dicendo, che le virtù si riducono alla prudenza, ed essendo la prudenza operazione dell'intendimento, sembra essersi accorto quell'insigne moralista, che le virtù hanno per loro base un atto che appartiene alla ragione, e che noi abbiamo dimostrato esser un *giudizio volontario* intorno al pregio degli oggetti concepiti. Ma ciò che mancò a Socrate, ciò che mancò

a tutta la filosofia greca o più tosto ad ogni filosofia fuori del Cristianesimo, fu la distinzione fra il giudizio puramente *speculativo* dell'intendimento, e il giudizio *pratico* ed operativo. Il primo finisce nelle regioni dell'intendimento, il secondo è efficace in tutto il soggetto, ed è il mirabile anello di comunicazione fra l'intendimento e la sensitività, fra la potenza di *contemplare* e quella di *agire*. Ignorandosi adunque questa distinzione, ovvero osservandosi solo languidamente senza applicarla alla morale, avveniva che si ponesse la morale negli atti intellettivi senza più, quando ella si dovea porre negli *atti intellettivi-pratici*. Quindi la prudenza di Socrate è un principio morale per lo meno equivoco; dove havvi luogo di dubitare, non distinguersi l'ordine morale dall'ordine puramente razionale e speculativo.

2. — E qui stimo bene d'aggiungere un'altra osservazione sull'indole dell'antica filosofia morale. Anche allorquando sentivasi il bisogno di discendere all'opera, quando sentivasi, che una morale, che finisca nel solo intelletto, non è pratica; anche allora confondevasi il *pratico* collo *speculativo*. Quali filosofi sembrano esser stati più solleciti della pratica, che gli Stoici? Dove sembra più inculcato consistere la virtù interamente nell'operare, che nel *Manuale* di Epitteto? Eppure nel *Manuale* di Epitteto confondesi lo *speculativo* col *pratico*, e confondesi in quelle parole stesse colle quali si vuol distinguerlo. Si consideri con attenzione il brano che io soggiungerò, e facilmente si conoscerà d'una parte il tentativo di distinguere lo speculativo dal pratico, e di far consistere in quest'ultimo la virtù, e dall'altra l'impotenza di stabilire una tale distinzione.

« Il luogo principale in filosofia e più di tutti necessario è quello che spetta all'uso de' precetti, a ca-

gion d'esempio: Non mentire. Un altro luogo è quello delle dimostrazioni, poniamo: Con quali ragioni si prova non doversi mentire. Il terzo luogo è quello che intende a confermare e sviluppare i due primi, e sarebbe: Onde è che la dimostrazion data sia dimostrazione? Che cosa è una dimostrazione? che la conseguenza? che la ripugnanza? che il vero, che il falso?

«Laonde il terzo luogo è necessario pel secondo, e il secondo pel primo. Ma quello che è sommamente necessario, e nel quale conviene quietarsi, è il primo. Noi all'incontro facciamo tutto l'opposto. Indugiamo nel terzo luogo, e tutto lo studio nostro circa questo si adopera. Il primo poi al tutto lo trascuriamo. Laonde noi pur diciam menzogne; ma abbiamo tuttavia in pronto in qual maniera si dimostri non doversene al tutto dire » ⁽¹⁾.

In questo passo mostrasi Epitteto sollecito di una pratica veracità. Ma chi è Epitteto? un filosofo. Di che parla egli? di un luogo della filosofia morale. Che cosa è la filosofia morale? una *speculazione*. Non è dunque la *morale*; ma è la *dottrina della morale*. E qual è questo luogo di filosofia morale di cui parla Epitteto? quello che riguarda l'uso de' *precetti*. Ottimamente; non è dunque lo stesso uso de' precetti. Lamentasi che questo luogo della filosofia morale sia trascurato; e onde lo deduce? dal vedere che gli uomini mentiscono. Ma è ella una buona conseguenza? mentiscono forse perché non sappiano il precetto del non mentire, che è quel luogo che Epitteto raccomanda che si tratti più che gli altri nella filosofia? niente affatto: questo precetto lo sanno; tanto lo sanno, che, come dice Epitteto stesso, n'hanno in pronto le prove, le dimostrazioni. Altro è, dunque, trattarsi questo luogo nella filosofia morale, ed altro è mantenersi

(1) *Man.*, c. LII.

nella vita; cioè praticarsi, il che si può fare anche se non si tratta da' dotti nella loro filosofia morale. Mostra dunque Epitteto di credere, che basti di trattarsi quel luogo nella filosofia, acciocché si pratichi nella vita, e mostra di non aver osservato qual immenso spazio divida lo *speculativo particolare* da ciò che è veramente *pratico*. Può essere lo speculativo particolare quanto si voglia, può discendere il filosofo agli atti più speciali, può dare i precetti più minuti e più circostanziati; or che perciò? egli non è uscito per questo dalla speculazione, egli non ha prodotto ancora nissun grado di pratica virtù. Dicasi di vantaggio: l'uomo nell'atto dell'operare formasi la coscienza della sua azione: egli giudica dell'azione, che sta facendo, vestita di tutte le sue circostanze; egli ha formato con questo un *giudizio particolarissimo*, perché ha un oggetto particolare e reale; ma, tuttavia, ha egli formato un *giudizio pratico*? No, per certo: io ho dimostrato, che la coscienza stessa non è che un giudizio *speculativo*, perocché il giudizio *pratico* è un giudizio essenzialmente *operativo*, è quel giudizio, a cui è legata fisicamente l'operazione, e se la coscienza fosse un tal giudizio, l'uomo non opererebbe mai contro coscienza, tutte le azioni umane avrebbero per loro principio la coscienza. Si è dunque errato col prendersi il *particolare* pel *pratico*; e un errore simile si è commesso nella filosofia teoretica, pigliandosi il *particolare* pel *reale*.

3. — Torniamo ora in via. La prudenza di Socrate, quantunque appartenesse all'ordine razionale, e però non potesse costituire il principio della moralità, tuttavia era una ragione direttrice delle azioni umane. V'ebbero altri, che confusero assai più grossamente l'ordine morale coll'ordine razionale, e propriamente la *scienza* colla *virtù*, il sapere colla bontà morale.

Né solo fu confusa la scienza colla moralità; ma, se volessimo raccorre anche le volgari opinioni, egli s'incontra sovente, che qualsiasi abilità speciale piglisi, senza piú, per cosa virtuosa: e in ciascuna professione o arte, quelli che la professano, si vantano talor di virtù; e però i soldati prontamente giudicano virtù il valor militare; e i dotti inclinano a stimare virtuosi i letterati; e secondo questo pregiudizio tutti gli artisti, poeti, pittori, scultori, sonatori, cantori, massime la gente di teatro, chiamansi in Italia *virtuosi*.

4. — Tre maniere, adunque, possiam distinguere di opinioni, fra quelle che confondono l'ordine razionale coll'ordine morale: la prima mette la virtù nella *scienza* in generale; la seconda mette la virtù nella *prudenza*, che è abito dell'intelletto direttivo delle azioni, senza però che involga necessariamente il concetto di moralità; la terza mette la virtù nelle *arti*, o siano abiti speciali, pe' quali l'uomo rendesi eccellente in operare qualche cosa bella, od utile, o dilettevole.

CAPITOLO V

I sentimentalisti e gli utilitari.

1. — Fin qui del primo de' due grandi generi de' sistemi filosofici che confusero l'*ordine morale* coll'*ordine razionale*. Ora parliamo brevemente del secondo, cioè di quello che alle azioni intellettive aggiunge le *affezioni*, collocando in questo complesso di intellezioni e di affezioni la virtù.

Nel primo genere si faceva che l'uomo operasse intellettivamente; si faceva altresì che operasse con perizia; finalmente si voleva che fosse prudente, come disse Socrate, cioè che sapesse adoperare i mezzi ad ottenere i fini; perocché non in altro che in questo consiste la prudenza. Con ciò credevasi di aver descritto l'uomo virtuoso; ma in quella vece in una tale descrizione davasi all'uomo tutto il resto, fuori che le virtù. Veramente quelle dottrine erano erronee per soverchio di astrazione. Talora gli uomini disputano fra loro con parole così generali, che fanno astrazione dalla stessa materia appunto su cui cade la questione. Egli è certo, a ragion d'esempio, che, se l'uomo consegue di essere virtuoso, ciò accade per l'uso di sue facoltà, e massimamente per quello di sua ragione. Ma che perciò? Basterà dire, che si debba far uso di queste facoltà per determinare il modo nel quale l'uomo può divenir virtuoso? No, certo: dee dirsi qual sia questo modo di usare delle proprie facoltà, acciocché l'uomo si faccia virtuoso; dee sopra tutto dirsi assai chiaro, che cosa sia questa

virtù che si vuole ottenere, perocché è questa finalmente l'oggetto che si cerca. Astrarre dalla virtù non si può in una teoria morale; non si può prescindere dal definirla; e chi si contenta di dire semplicemente che ella sta nell'*uso* delle facoltà intellettuali, ha confuso il mezzo col fine, si è contentato di accennare un genere astratto e rimoto, quando la questione tendeva a definire la specie prossima. Non basta, dunque, additare semplicemente l'uso e il prodotto delle facoltà intellettive, descrivendo la virtù; ma egli è necessario assegnare un fine determinato all'uso di queste facoltà intellettive. Quelli che per definire la virtù associarono alle azioni intellettive anche le *affezioni*, si proposero appunto questo: essi fecero un passo di più, che non facessero i filosofi appartenenti al primo genere. I filosofi del primo genere si contentarono di porre la virtù nell'*uso delle facoltà*; ma quelli del secondo genere aggiunsero, che l'uso di queste facoltà dovea servire alle *affezioni* umane, cioè a produrre l'appagamento, o la felicità. Considerarono, adunque, questi secondi filosofi l'uomo nel suo complesso; alla mente aggiunsero il cuore, all'intelletto unirono la volontà. Ma, tuttavia, non uscirono dal soggetto: trattavasi sempre di venire alla soddisfazione delle tendenze umane; e questo non giunge ancora all'ordine morale, perocché l'ordine morale, trapassando il soggetto, perviene all'oggetto, e fa il primo ossequioso al secondo.

2. — Egli non sarà tuttavia inutile, che noi veniamo divisando anche le speciali classi, in cui partesi il secondo genere de' sistemi soggettivi, di che favelliamo. Veggiamo dunque brevemente come si dividano quelli, i quali si avvisarono di aver trovato la definizione della virtù coll'averla posta nella soddisfazione della tendenza che abbiamo alla felicità.

Costoro si dividono primieramente in due specie, secondo che le operazioni, colle quali pretendono che l'uom soddisfaccia alle sue tendenze razionali, appartengono all'ordine della *cognizione diretta*, o all'ordine della *cognizione riflessa*. Questo ha bisogno di spiegazione, e la spiegazione verrà fatta con gli esempi che addurrò.

Adamo Smith si è fermato a considerare esclusivamente la tendenza simpatica di un uomo verso l'altro. Sebbene nel fenomeno della simpatia vi abbia l'intervento, e non in picciola parte, delle leggi dell'animalità; tuttavia, com'egli si manifesta nell'uomo, non si può dubitare, che nello stesso fenomeno giuochino assai le potenze intellettive; poichè l'uomo appercepisce il suo simile coll'intendimento, e mediante l'*immaginazione intellettuale* trasporta alla propria *sensibilità* i mali ed i beni degli altri uomini. Ma queste operazioni dell'intelletto vengono dall'uomo fatte celeremente, e però non si avvertono da noi con troppa facilità e distinzione; tanto più che l'intelletto non opera solo, ma associato e quasi dominato dalle potenze sensitive. Nell'ubbidire, adunque, a questa tendenza della simpatia collocò Adamo Smith il principio della morale. Ora, secondo questo principio, l'intelletto opera senza un calcolo precedente da lui avvertito, e però le operazioni razionali, che in sí fatta maniera di operare si mantengono, si possono dire immediate e spettanti all'ordine della *cognizione diretta*, o certo all'ordine di una riflessione poco elevata.

Vi hanno all'incontro degli altri filosofi, che pretendono dover l'uomo procacciarsi la felicità non tanto ubbidendo a queste tendenze immediate, quanto mediante un *calcolo* di ciò che a lui torna più vantaggioso. Questi, adunque, commettono la loro pretesa

virtù agli atti di una riflessione più elevata che i precedenti; né fa maraviglia, che poi si partano in molte sette, quando si considera, che la riflessione è molteplice, e feconda in verità e in errori.

3. — Enumeriamo almeno alcune delle loro varietà. Alcuni di essi si contentarono dire, che tutti i doveri dell'uomo si riducono a quello di procacciare a se stesso la felicità, senza darsi cura di determinare in che poi questa felicità consistesse.

Altri s'impegnarono altresì a definire in che consistesse la felicità umana; e come ciascuno formò il suo sistema eudemonologico, così formò pur allo stesso tempo il suo sistema morale; giacché costoro avevano supposto, che l'*eudemonologia* fosse la *morale*. Quante v'erbero, adunque, opinioni intorno alla felicità, tante morali differenti comparvero.

Fra questi v'erbero di quelli, i quali, considerando che i beni esteriori danno all'uomo diletto, si persuasero, che nella copia di questi consistesse la felicità. Costoro ridussero la virtù all'arte di accumular ricchezze; e in Italia udimmo, alcuni anni sono, talun pretendere, che la morale fosse un ramo di economia ⁽¹⁾.

V'erbero altri, che, ben vedendo non poter consistere la felicità umana negli oggetti esterni, ma tutt' al più nel vantaggio e nel diletto che questi portavano all'uomo, cercarono nell'uomo stesso la felicità; ma, messi per questa via, di nuovo si divisero.

Altri nel formarsi le idee della felicità salirono più alto: considerarono l'uomo più complessivamente,

(1) Il Gioja. Rimetto il lettore alla *Breve Esposizione* da me fatta della *Filosofia di M. Gioja*, e all'altre cose da me scritte intorno a questo autore negli *Opuscoli filosofici*, v. II, Milano, dalla tipografia Pogliani, 1828.

e dissero che l'uomo intero doveva essere soddisfatto, acciocché chiamar si potesse felice. Ma quelli che non si accontentarono di dire soltanto, che la felicità umana sta in una piena soddisfazione dell'uomo, ma che vollero definire altresì in che cosa questa soddisfazione consistesse, tornarono a separarsi.

Perocché alcuni stimarono, che quella piena soddisfazione dell'umana natura, in cui stimarono consistere la felicità, non potesse essere che uno *stato* permanente dell'uomo. Ad altri poi sembrava, che uno stato permanente non potesse in modo alcuno formare l'umana felicità, parendo loro dover essere languido e noioso tutto ciò che durasse lungamente ed equabilmente: perciò dissero, che la felicità consisteva non in uno *stato*, ma in *atti variati* di piacere.

Quelli poi che consideravano la felicità come *stato*, non convenivano meglio nel determinare gli elementi di questo stato felice. Epicuro si contentava di metterlo nell'*assenza del dolore*; e quindi medesimo nella quiete e tranquillità dell'animo. Che se fosse vera l'osservazion che pretese far Socrate, che ogni piacere ridur si possa alla cessazion di un dolore ⁽¹⁾, in questo caso la felicità di Epicuro sarebbe meno negativa che non paresse, e darebbe la mano a quella che ripone la felicità nel piacere.

Altri poi giudicarono, che non bastasse la cessazione di ogni dolore a costituire uno stato felice; ma aggiunsero all'uomo diverse perfezioni, affine di renderlo felice. Alcuni, la *sapienza*; altri, la *grandezza* in generale; altri, la *gloria*. V'ebbero di quelli, che non

(1) Pietro Verri nel suo Opuscolo sulla felicità [*Meditazioni sulla felicità*, Livorno, 1763] riprodusse in Italia questa sentenza.

si limitarono all'una o all'altra di queste doti, ma che dissero in generale, l'uomo esser felice quando è *perfetto*. Fra questi Platone ⁽¹⁾ pone il principio della felicità ad un tempo e della virtù, nella *perfezione della natura umana*, cioè in questo, che l'uomo sia come dee essere, tanto rispetto a sé, quanto rispetto alla società. Aristotele non muta che le parole a questo concetto del suo maestro.

4. — La scuola poi di quelli che riposero nell'attual piacere la felicità, e conseguentemente il principio della virtù, vedesi acquistare una forma filosofica in Aristippo, che al piacere de' sensi cotanto attribuiva. Ma questa scuola del filosofo di Cirene con un breve circolo venne a distruggere se medesima. Perocché non era difficile accorgersi, che in questa vita niun piacere attuale, massimamente de' sensi, accontenta pienamente l'uomo, quando più tosto lo rende misero ed infelice. Conosciuta per mezzo dell'esperienza questa verità, la setta cirenaica, che finiva tutti i destini dell'uomo nella voluttà, dovea necessariamente indurre i suoi seguaci alla disperazione, e così perire ella stessa, togliendosi quasi direi la vita colle sue mani: perocché una filosofia di disperati è anch'essa disperata. Una delle forme che prese la filosofia del piacere, quando giunse a questa sua fase, nella quale riconoscevasi impotente ed inutile, fu quella che diede origine alla setta degli *elpistici*: filosofi che, come suona la parola, ponevano la felicità nella *speranza*, e dovea esser quella una speranza veramente suicida ⁽²⁾.

(1) V. l'opera *De republica*.

(2) Fu rinnovato in Italia questo desolante sistema da U. Foscolo, e io ne trattai nel *Saggio sulla speranza*, inserito nel v. II degli *Opuscoli filosofici*.

5. — Una forma ancora più strana prese questa dottrina nelle mani di Egesia, il quale, da non trovarsi il perfetto piacere in questa vita, conchiuse, che la vita non era buona, ma la morte. Ed ebbe il soprannome di *suasore di morte* (πεισιθάνατος), come quello che persuadeva gli uomini al suicidio. Così la dottrina del piacere attuale pose fine brevemente a se stessa nell'antichità.

6. — Nella storia della moderna filosofia ell'ha un corso più lungo, perché più inconsequente e men logico. Il piacere è essenzialmente individuale: perciò i sistemi fondati sul principio del piacere, sono essenzialmente sistemi di *egoismo*. Ma egli è vero però, che il piacere, il quale per sé è fatto individuale e soggettivo, può essere prodotto da cagioni che non sono soggettive e individuali. Da questo nacque, che molti fra que' filosofi medesimi che posero nel piacere il principio della morale, credettero di poter rimuover da sé la taccia di egoisti, mostrando ch'essi facevano entrare nella loro filosofia morale anche le tendenze benevole verso gli altri uomini, anche la stessa virtù disinteressata (così parlano costoro), come fonte di squisiti piaceri. Ma quanto non è vana questa loro giustificazione? Non aggrava essa più tosto la loro colpa? Essi confessano, che l'unico fine è il *piacere individuale* e soggettivo: se dunque introducono nella loro pretesa morale le tendenze benevole e la virtù disinteressata, non introducono questa e quelle se non come puri mezzi. E non è questo uno spogliare la virtù e le tendenze benevole di ogni loro pregio assoluto? Non è questa un'offesa gravissima ch'essi fanno alla dignità di essa virtù, coll'abbassarla ad una condizione così servile, col farla ministra del piacere soggettivo e individuale, che è quanto dire di pretto e putente egoismo? Non

sarebbe infinitamente minore la loro colpa, se non parlassero punto né di virtù né di tendenze benevole, più tosto che abusar di esse sì fattamente, e violarne indegnamente il decoro? Sono elle oggimai più benevole, quelle tendenze che non hanno altro fine che il piacere proprio, ed è ella più disinteressata, quella virtù che non mira che al proprio interesse? Che contraddizione non involge questo loro parlare? che specie di scherno non contiene contro a ciò che v'ha di più augusto, di più santo, la virtù, ed il disinteresse!

7. — Venendo, adunque, ad accennar qui le forme diverse che prese il principio del piacere ne' moderni tempi, alcuni filosofi, i più sinceri e i più conseguenti, restrinsero ogni cosa nelle *tendenze individuali*. Altri alle tendenze individuali accoppiarono le *sociali*, come fonte appunto di piacere. E fra questi v'ebbero di quelli, i quali pretesero di ridurre ogni piacere alla socialità medesima.

Ma di nuovo, quelli che fanno entrare quale elemento costitutivo nell'umana felicità le relazioni di ciascuno individuo cogli altri uomini, si dividono quando vengono a spiegare il proprio concetto. Infatti, altri di essi deducono i piaceri, che si traggono dalla società degli altri uomini, dall'istinto, che trae ciascuno ad amare i suoi simili: e questi fondano la felicità, e di conseguente la morale, in quelle che chiamano appunto *tendenze benevole* ⁽¹⁾.

(1) Non dovendo noi accrescere il torto degli autori di cui narriamo i sistemi, coll' esporli sotto il punto di vista meno a lor favorevole, essendoci anzi un dovere il dare alle loro dottrine sempre, ove possiamo, l'interpretazione migliore, facciamo qui avvertire, che non pochi fra gli autori che attribuiscono l'obbligazione morale all'*istinto*, non peccano se non per una cotal mancanza di analisi; di maniera che, se avessero essi medesimi cercato l'intima natura di quella facoltà ch'essi

Altri, poi, fanno entrare la società unicamente considerandola come quella che è utile a ciascuno, per gli scambievoli vantaggi de' membri che la compongono, e questi sono propriamente i così detti *utilitari*. La loro morale sta tutta nel calcolo della utilità: è un guadagno che aspirano a fare sopra gli altri uomini, un giuoco, o più tosto una lotta secreta, nella quale ciascuno tende a vincere od a rapire la maggior quantità di beni per sé, ed anche per la società considerata come mezzo a se stesso. In questo sistema, se l'uno non fa male all'altro, se l'uno al-

denominarono o istinto, o senso morale, o coscienza, avrebbero facilmente conosciuto, che ella non è priva di un elemento intellettivo, che anzi veramente non è che una funzione della ragione. Ma, appunto per non averla essi analizzata, rimase loro ignoto il suo modo di operare, e però, siccome cosa più spacciata e breve, misero quella facoltà nella classe delle potenze oscure e misteriose nel loro operare, che *istinti* si chiamano. Alcuni di essi non seppero veder la *ragione* se non là dove trovano la *riflessione*, né s'eran sollevati a conoscere che innanzi alla riflessione vi hanno altre funzioni della ragione medesima; ma tutto ciò che procedeva nell'uomo alla riflessione, drittamente all'istinto l'attribuivano. Così io credo che avvenisse a Rousseau: e chi bene attende vedrà, che le sue declamazioni contro la *ragione* non feriscono che la *riflessione*: i suoi encomi del sentimento si riferiscono in gran parte ad un *sentimento razionale*, cioè ad un sentimento accompagnato da quella funzione della ragione che produce la cognizione diretta, e che noi abbiam descritto a lungo nell' *Ideologia* [N. Saggio sull'orig. delle idee, nn. 710-714]. Lo stesso accadde a certi nostri scrittori, che si possono dire scimmie degli oltramontani. Uno di questi fu il PILATI, che nel *Ragionamento intorno alla legge naturale* (Venezia, 1766), imitando assai freddamente Rousseau, appunto introduce un africano a far l'elogio dell'istinto spregiando la ragione, e poscia egli stesso conchiude (pp. 42-43): «L'africano, che non conosceva la rivelazione, disse però bene, che l'istinto naturale è in questo punto il vero e proprio istruttore dell'uomo. Ma per istinto non vuoi già intendere gli stimoli del corpo, ché il corpo non deve in ciò avere parte veruna. Pertanto questo istinto propriamente altro non è che un sentimento morale, che dall'animo nasce, e che viene da se stesso, senza che l'uomo vi faccia riflesso: poichè dalla natural costituzione dell'uomo e non dal raziocinio deriva»: la qual descrizione dimostra non un mero sentimento, ma sì una funzione prima e inavvertita della ragione.

l'altro fa del bene, il motivo di ciò non è che la *reciprocità*, cioè l'aspettazione d'avere altrettanto e più dagli altri. Nel fondo di questo sistema non istà, a propriamente parlare, che l'odio astuto e lusingatore; le massime di Rochefoucauld hanno lastricato la via ad un tal sistema. Il nome più celebre fra gli scrittori che l'hanno sviluppato ne' moderni tempi e applicato alla giurisprudenza, ognuno sa che è quello di Bentham.

E qui mi si permetta di fermarmi un istante a considerare le pretensioni de' *sentimentalisti* sopra gli *utilitari*. Quelli pretendono, che il loro sistema porga una morale disinteressata, quando questi sono manifestamente guidati dal solo interesse che spegne ogni nobiltà ed ogni altezza umana. Perocché pretendon coloro, che i sentimenti sieno d'una natura disinteressata, e perciò stesso generosa ⁽¹⁾. Hanno essi ragione? Il sistema de' sentimentali si vantaggia egli veramente di tanto sopra il sistema degli utilitari?

Affine di rispondere a ciò, noi consideriamo in primo luogo, che quanto al sistema degli utilitari, certo niun potrebbe nettargli dal volto la macchia di vilissima bassezza, perocché alla scoperta egli si confessa di non

(1) I principali moralisti, che hanno tentato di mostrare, che i *sentimenti* morali per lor natura sono *disinteressati*, furono Butler nei suoi *Sermoni*, Hutcheson nelle sue *Ricerche sulla bellezza e sulla virtù*, Stewart, Brown ed altri, non tutti però coerenti a se stessi. Uno storico della filosofia morale, dopo aver narrato come Butler provava il disinteresse de' sentimenti morali, fa questa osservazione: «Sostenendo che le affezioni benevole sono disinteressate, non si richiama a loro favore se non ciò che conviene accordare necessariamente agli appetiti animali, e alle passioni malevole» (MACKINTOSH, *Hist. de la philos. morale*, [trad. dalla lingua inglese, in cui fu pubblicata la prima volta nel 1830] sez. vi). L'osservazione sarebbe esatta quando si potesse sostenere che le affezioni benevole fossero pure affezioni, puri sentimenti, e non contenessero un elemento che appartiene alla ragione, come è indubitato che vi si contiene a chi fa di essi un'analisi accurata.

avere altro mobile che l'interesse, il quale, ove sia solo, è pur vilissimo sempre e ignobilissimo. Ma, quanto al sentimento (ove non sia figlio di un lume della ragione, nel quale caso partecipa della paterna nobiltà), io accordo di buona voglia che non si possa dire interessato, pigliando questa parola per esprimere la disposizione dell'uomo, che pone le sue azioni colla mira agli effetti delle medesime; ma non accordo per questo, che possa dirsi eziandio disinteressato. Il puro sentimento, secondo me, non è dunque né *interessato*, né *disinteressato*; poichè per essere l'uno o l'altro, converrebbe ch'egli prevedesse quelle cose che succedono dopo di sé; e il sentimento è tutto finito in se stesso, e nulla prevede. In una parola il sentimento è cieco, e come cieco che è, egli non può avere né interesse né disinteresse, cioè non può o cercare o trasandare le cose che avvengono dopo di lui, perocchè non le conosce.

Ed ella basta una tale osservazione a provare, che né l'*utilità*, né il *sentimento* può costituire la morale obbligazione, a cui è connesso il disinteresse essenzialmente. Ma in pari tempo vedesi, che di queste due non-morali dottrine, quella delle utilità senza paragone alcuno siede più bassa di quella de' sentimenti: perocchè la prima è tutto interesse, e l'interesse solo è turpitudine, è immoralità; la seconda è solamente non-morale, come sono non-morali le leggi fisiologiche, senza che abbiano in sé tuttavia niuna morale turpezza.

8. — Proseguiamo: la dottrina del *piacere* fu portata ancora più innanzi. Ella è sempre la medesima nella sua base; ma, tuttavia, ell'è atta di ricevere uno sviluppo indefinitamente maggiore per questo, che si possono additare sempre nuove fonti di piacere. Quanto l'enumerazione de' fonti onde l'uomo può cavar piacere è più completa, tanto rendesi più completa una tale teoria. Gli scrittori, adunque, di questa dottrina più o meno si stesero nel divisare

le sorgenti a cui attingere dilettaazione; e così variaron fra loro, secondo che più inclinarono ad un genere o all'altro di delizie, e secondo che seppero più riccamente raccorne e descriverne: sembraron nuovi, ma tutti non sono finalmente che la cosa medesima. Dobbiamo però parlare di una delle varietà più notabili di questi scrittori, di quelli che accennammo aver posta a contribuzione la stessa virtù, obbligandola di servire al trastullo degli uomini.

Vedevano cotestoro, che fino a tanto che si parlava di tendenze *individuali* od anche *sociali*, fino a tanto che si parlava di felicità, niente dicevasi ancor di morale. L'assurdo adunque di costruire un sistema di morale, nel quale ogni elemento morale venisse interamente escluso, batteva loro troppo negli occhi. Che fecero? Come ripararono all'inconveniente, senza tuttavia abbandonare il sistema del piacere? Essi credettero di aver trovato uno spediente, che da una parte concedesse loro l'attenersi a questo sistema, e dall'altra li sottraesse alla taccia che loro dava il senso comun degli uomini, niente avervi di morale ne' lor pretesi sistemi morali. Questo spediente si fu, l'introdurre essa medesima la virtù: qual fonte di piacere, come il mezzo, e non come il fine. Veramente fu infelicissimo sopra ogni dire questo trovato; perocché, così facendo, venivano a confessare col fatto agli avversari, che il loro sistema era tutt'altro che morale. Veramente che è la morale, se non la virtù e il vizio? Il prendere dunque la virtù come un mezzo di piacere, è lo stesso che rendere mezzo la morale stessa. Ma se la morale è resa un mezzo al fine del piacere, dunque questo piacere non è la morale, ma è cosa dalla morale diversa, come il fine è diverso dal mezzo: dunque, la scienza che insegna ad ottenere il piacere non è la morale,

ma è del tutto dalla morale diversa: dunque, non è vero, che il primo dovere dell'uomo, da cui discendono gli altri, sia quello di cercare la maggior copia possibile di piaceri: dunque, quando scrivesi in fronte al libro *Scienza morale*, e poi trattasi in esso della scienza del godere, non si mantiene la parola; ma promettesi di parlar di morale, e poi parlasi di tutt'altra cosa, che è il piacere. Vi ha dunque confusione manifesta di idee in questi scrittori, e contraddizione pur nella prima proposizione, che aprendo la bocca pronunciano.

9. — E nulla ostante anco questo sistema assurdo non manca di avere una numerosa figliazione. Perciocché differiscono tali filosofi nell'assegnare il modo come la *virtù* generi il *piacere*, fine ultimo, secondo ch'essi l'intendono, dell'operare dell'uomo. Conciosiaché altri dicono, che la virtù dà un piacere ella stessa senza più, pure con *praticarla*. Altri in quella vece pretendono, che questo piacere della virtù non venga dal praticarla, ma dal *contemprarla*, come quella che è fornita di somma bellezza, a quella guisa che si trae diletto a mirare una dipintura egregia, o una statua, o il cielo, o il mare, o altro vago prospetto di natura. Alcuni altri considerano la virtù mezzo al piacere per l'*utilità* di varie maniere ch'ella naturalmente apporta agli uomini, cioè come quella che è madre di ricchezza, di sanità, di potenza, di gloria, o simiglianti beni. Finalmente, altri fanno il prezzo della virtù relativo al premio, che a lei è stabilito dal supremo Legislatore in questa o nell'altra vita.

10. — Ora, se noi ci fermiamo qui un istante considerando la lunga serie de' sistemi morali fin ora enumerati, noi potremo fare agevolmente le seguenti osservazioni.

Tutti i sistemi fin qui accennati sono *soggettivi*, perché tutti cominciano e terminano nel soggetto, tutti parano ad eccitare il soggetto, che soddisfi se medesimo, che procacci del bene a sé, e nulla più; non escono, dunque, nel lor principio o nella lor conclusione dal confine dell'*egoismo*, che è il contrario appunto della virtù morale. In questi sistemi non v'hanno *doveri*: e quelli che si chiamano impropriamente doveri, non hanno che un oggetto solo finale, se stesso.

CAPITOLO VI

I sistemi soggettivi dell'imperativo morale.

1. — Ella è cosa ben diversa l'intendere che l'ordine morale non è l'ordine fisico, non è l'ordine animale, e non è l'ordine razionale; e l'intendere poi che cosa sia esso ordine morale. Dopo che si è conosciuto la diversità dell'ordine morale dagli altri ordini, resta ancora a sapersi la sua propria natura. I sistemi di cui prendiamo a parlare in questo capitolo fecero un passo di più dei precedenti verso la verità, perocché s'accorsero della distinzione dell'ordine morale dai tre ordini sunnominati; ma mancarono poi quando vennero a definire positivamente la natura dell'ordine morale.

Fra quelli che errarono in definire la natura di quest'ordine, noi ne eleggiamo prima, a narrarne la storia, un genere particolare: quel genere cioè, che nello stesso tempo che evita la confusione da noi accennata ne' sistemi precedenti, ha comune con essi lo sbaglio di derivare l'ordine morale dal soggetto. Vegliamo, adunque, in che consista questo sbaglio, e come egli prenda forme diverse, dando così luogo a diversi sistemi.

Le forze o potenze del soggetto sono diverse; e noi abbiamo parlato di tre classi di queste forze, cioè delle forze *fisiche*, delle forze *animali*, e delle forze *razionali*. L'uomo è il soggetto di tutte queste tre classi di forze o di potenze: perciò tutti i sistemi che dichiarano la morale una conseguenza e una

produzione di queste diverse forze, vengono sempre a professare, che l'obbligazione morale sia una produzione del soggetto medesimo. Laonde noi denotammo per *soggettivi* tutti i sistemi di cui abbiamo fin qui favellato.

Quelli di cui vogliamo parlare in questo capitolo, differiscono da quelli di cui abbiamo parlato nel precedente, in questo, che danno al soggetto, oltre le facoltà fisiche, animali e razionali, ancora un'altra facoltà, un principio imperativo, il qual dicono esser appunto il principio morale.

Il perché questi filosofi, che conobbero non potersi dar morale se non a condizione che esista nell'uomo un *imperativo*, fecero un passo, e un gran passo più innanzi de' precedenti; giacché, a dir vero, questo è pur molto, l'intendere che non si dà obbligazione, se non si dà una forza di comandare.

2. — Ma che è questo imperativo? Che cos'è questa forza di comandare?

Tutti si accordano i moralisti di cui parliamo, in dire, che esso è una facoltà o virtù del *soggetto* stesso dell'uomo; qui sta l'immenso errore, di cui vanno guasti tali sistemi. Imperocché in qual maniera l'uomo comanderà a se stesso? I concetti di *comandare* e di *ubbidire* sono relativi, e suppongono una duplicità, un *attivo* e un *passivo*. Ora la legge, o sia il principio obbligante, affetta e lega tutto intero il soggetto *uomo*: se, dunque, questo soggetto tutto intero è affettato e legato dalla legge, non v'è niente in lui che non sia passivo: non resta, adunque, in lui principio alcuno che sia attivo, cioè che possa aver la virtù di obbligare. L'uomo è un soggetto semplice ed uno; e s'egli è quegli che deve ubbidire, non può essere al tempo stesso e nella stessa relazione quell'altro che dee comandare. Quando anco io po-

tessi legare me medesimo, quell'Io che mi lego potrei medesimamente slegarmi: chi fa la legge può disfarla; chi mette un'obbligazione può toglierla.

Tutti adunque i sistemi soggettivi, niuno eccettuato, sono assurdi, cioè a dire, non possono in alcuna maniera dare il concetto dell'obbligazione, che involge in se stessa, come dicevamo, una essenziale duplicità. Ell'è sufficiente questa sola osservazione ad escluderli tutt'a un tempo. Ma discendiamo alle diverse classi anche di questi moralisti. In che discordano essi fra loro?

3. — Discordano primieramente, nel determinare la natura di questo principio imperativo, e si dividono in due classi.

Prima classe. Alcuni dicono, che questo principio imperativo è nell'uomo una facoltà, di genere suo proprio, diversissima da tutte l'altre facoltà, che percepisce immediatamente quell'elemento misterioso e inesplicabile, che si chiama *bene morale*, necessità morale, obbligazione.

A questa facoltà di natura al tutto particolare altri diedero il nome di *senso morale*, e sotto questo nome ella fu fatta celebre negli scritti di Shaftesbury e Hutcheson.

Altri poi la chiamarono *facoltà morale* semplicemente, od anche la fecero un aggregato di più facoltà; e di queste così dette *facoltà morali*, non molto dissimili nel fondo dal senso morale, fecero la base nell'etica Reid e Stewart.

Seconda classe. Alcuni non vogliono che questo *principio imperativo* sia nell'uomo così isolato da costituire esso solo una facoltà propria e indipendente da tutte le altre; ma sostengono in quella vece, non esser egli nulla più che una proprietà singolare, di cui è dotata l'umana ragione, la quale, oltre il co-

noscere semplicemente, ha il potere altresì d'*imperare* e di dar legge all'uomo che la possiede. Cotestoro dicono perciò, che la stessa natura razionale è la prima regola dell'onestà morale, sentenza, che fu insegnata la prima volta fra i teologi da Vasquez, e riprovata da tutti gli altri generalmente ⁽¹⁾. Questo è propriamente quel sistema morale, che fu chiamato da Kant dell'*autonomia*.

4. — Or egli è certo erroneo quel sistema, che dá alla *ragione* come facoltà soggettiva (ciò che esprime la parola *natura razionale*) il potere imperativo. Ma, a malgrado di tutto ciò, questo sistema si vantaggia grandemente sopra quello del *senso morale*, e in generale sopra quelli, che fanno uscire da una speciale facoltà la morale obbligazione.

Imperocché, primieramente, lo stabilire una facoltà isolata tutta diversa dalle altre, indefinibile, misteriosa, è cosa gratuita; e pure è cosa, che richiederebbe ad ammettersi qualche prova di fatto luminosissima, trattandosi di far credere all'umanità, ch'ella s'abbia una facoltà, la quale fin qui essa non seppe punto di avere, e facoltà di tal momento come quella, che dee essere fonte della morale.

Ma poniamo, che si provasse l'esistenza di questa nuova facoltà così isolata e divisa da tutte le altre. E che perciò? Si avrebbe detto con questo, che cosa sia la morale? Niente affatto. Non si avrebbe detto altro se non che ella non è un prodotto delle altre facoltà; ma dopo di ciò resterebbe un' incognita come prima, una pura *x*: avrebbesi detto meno ancora,

(1) DU HAMEL chiama questa sentenza di Vasquez *aliena ab omnibus theologis et philosophis* (ved. *Th.*, t. 1, l. 1, *De Leg.*, c. 11). ALFONSO DE' LIGUORI, che lesse tutti i moralisti che poté avere alle mani, afferma non aver trovata mai la sentenza di Vasquez in alcun altro (ved. la sua *Quarta apologia*, § 8).

perché sarebbe una x , che non avrebbe un valore equivalente cognito, e che perciò non potrebbe in modo alcuno determinarsi.

5. — Di più, come si proverebbe mai, che una facoltà incognita avesse virtù di obbligare l'uomo? Quali titoli potrebbe mostrare questo occulto legislatore? Può egli darsi fede ad un incognito, il quale vi viene dicendo, che voi dovete ubbidire a lui, e non vi vuol dire chi sia? non vi vuol mostrare il suo mandato? Tutto ciò che si potrebbe dire di una tale facoltà, dovrebbe prendersi dal fatto; cioè, volendo supporre le cose più favorevoli a tal sistema, potrebbe dirsi solamente il fatto esser questo, che l'uomo si sente obbligato in virtù della forza irresistibile di quella facoltà incognita (1). Ciò non sarà concesso; ma io voglio supporlo per ipotesi, voglio ammetterlo come la concessione più favorevole che si possa fare al sistema di cui parliamo. Ora un tal fatto che proverebbe? forse, che sentendosi il soggetto obbligato, il sia anco veramente? Non si scambierebbe con ciò il *fatto* col *diritto*? Non potrebbe sempre l'uomo temere, che il senso dell'obbligazione ch'egli sente, fosse una illusione? Sia pur anco, se si vuole, una di quelle illusioni che alcuni chiamano *trascendentali* (e tale dee essere la morale nella filosofia critica); e che perciò? Non sarà ella per questo egualmente illusione? Anzi non sarà una illusione più profonda, una menzogna più maligna, uno scherno, come ho tante volte detto, che fa di noi questa natura, che, quantunque si nasconda, non può però a meno di essere scoperta siccome il principio del male,

(1) Tutti gli errori sono altrettanti principii fecondissimi di conseguenze le più strane ed assurde. Una conseguenza inevitabile della dottrina del senso morale è il *fatalismo*. Fu già osservato con ragione, che il fatalista Hartley è il successore legittimo di Hutcheson.

siccome il male in essenza? E dove siam noi? forse al Manicheismo? Più là di lunga mano; perocché qui non sono già più due i principii delle cose, ma in tale sistema è un solo principio, e questo malvagio. E tanto più è vera l'osservazione, quanto che questo dubbio d'illusione non è una pura possibilità, ma un dubbio assai ben fondato in ragione, e più tosto una certezza. Conciossiaché quella pretesa facoltà morale, cagione dell'obbligazione, non solo non prova il suo titolo di comandare; ma anzi può provarsi il contrario contro di lei. Può provarsi, che, essendo essa una facoltà soggettiva, egli è contraddizione il pensare, che il soggetto legghi con vera obbligazione se stesso; può provarsi, che essendo essa facoltà di un soggetto limitato, parlando dell'uomo, è assurdo il dire, che un soggetto limitato sia fonte di una legge illimitata, eterna, assoluta, immutabile. Dunque, se quella facoltà misteriosa dell'uomo edificasse una morale, un'altra facoltà pure dell'uomo, ed egualmente autorevole, egualmente irrefragabile, cioè la ragione, la distruggerebbe. Or a quale dunque dovressi attendere di queste due facoltà? qual terza facoltà sederà arbitra fra di loro? In qual lotta, in che imbarazzo si pone l'uomo? Vorrà sottomettersi ad una morale, che non ha il suffragio della ragione, il che è quanto dire ad una morale *irragionevole*? Coll'esser *morale* cesserà dunque l'uomo di essere *ragionevole*?

No, rispondono gli avversari; ciò che il senso morale o la facoltà morale che noi stabiliamo impone all'uomo, viene approvato dalla ragione. Quando ciò sia, io domando, se l'obbligazione imposta da quella facoltà misteriosa riceve sí o no dall'approvazione della ragione la virtù di obbligare. Se non la riceve dalla ragione, ed ha virtù di obbligare in se stessa,

anche senza della ragione, tornano le prime difficoltà. Ma se la ragione è quella, onde promana la virtù di obbligare, e che ci ha bisogno di quell'altra facoltà morale? Che facoltà morale sarà quella, che non ha virtù di produrre né leggi, né obbligazione? Non si dovrà più tosto dire, che il vero ed unico fonte della morale è la ragione medesima?

A questa sentenza pertanto vengono coloro, che diedero alla ragione l'autorità imperativa, i quali, come vedesi, fecero un gran passo più là de' precedenti.

6. — Ma conviene considerare la gradazione, onde dal sistema del *sentimento* si passò a quello della *ragione* considerata come potenza morale.

Stewart forma l'anello di questo passaggio: non sarà inutile che noi ci fermiamo a considerare questo anello intermedio, e che alloghiamo qui qualche osservazione, che si convien fare sulla dottrina del professore di Scozia.

Secondo Stewart, *diritto, dovere, virtù, obbligazione, morale* ecc. rappresentano certe *idee*, che si sollevano necessariamente e istantaneamente nel nostro spirito all'aspetto di certe azioni: idee, che non si possono analizzare, né per conseguente definire; e che l'esperienza sola ci fa conoscere: perocché è una cosa di fatto, un fenomeno io dirò, che in noi avviene. Queste idee, o se si vuol meglio, questi pensieri, o comeché altro si chiamino, secondo il filosofo d'Edimburgo, vengono accompagnati in maniera ugualmente inesplicabile, ma ugualmente infallibile, da movimenti dell'animo nostro gradevoli o penosi, che sono poi quelli, i quali ci danno il concetto del *bello morale* ⁽¹⁾, il quale bello è tuttavia una qualità delle

(1) Qui si confonde il *bello* col *piacevole*. Non ogni *piacevole* è *bello*, sebbene ogni *bello* sia *piacevole*. Per sentire il *piacevole* basta la po-

azioni, che si dee distinguere dalla conformità od opposizione al *bene morale*, sebbene quello tenga dietro a questo.

Cotali idee morali di Stewart, che ci sorgono improvvisate nello spirito, e che non hanno in checcnessia una ragione od una spiegazione, soggiacciono alle stesse difficoltà, a cui noi abbiamo veduto soggiacere il senso morale. Ma il sistema di Stewart ha oltracciò i suoi lati deboli speciali.

7. — Primieramente convien ricordarsi, che Stewart nega le idee astratte, e che il suo sistema intorno all'origine de' pensieri è un puro *nominalismo*. Ciò posto, che valore possono avere in sua bocca le idee di dovere, di diritto, di obbligazione, di merito, di demerito, ed altre sì fatte? Saranno esse de' puri nomi? In tal caso non è più vero, che surgano nella nostra mente in presenza di certe azioni, e ciò in un istante, e necessariamente e inesplicabilmente. — Si dice: elle debbono essere certe *qualità* delle azioni reali. — In tal caso, queste qualità possono considerarsi o nelle azioni stesse, o nella mente che le contempla. In quanto sono nelle azioni, esse hanno la loro esistenza limitata, particolare, reale; fin qui non sono nulla rispetto alla nostra mente; non possono servire a noi di regola; non possono formar la base della nostra obbligazione. Se poi tali qualità si considerano nella mente che le percepisce, o la mente le disgiunge dalle azioni singole, e così le universalizza, o non fa che considerarle nelle azioni particolari e reali in cui si trovano. In quest'ultimo caso

tenza del *senso*; a intuire il *bello* è uopo che concorra l'intelligenza. Una qualità semplice, che produce un aggradevole sentimento, come suppone Stewart delle azioni morali, sarebbe *piacevole*, ma non meriterebbe mai la denominazione di *bella*.

tali qualità non sono atte ancora a costituire l'idea in noi di dovere o di diritto, né possono meritare la nostra approvazione, o la nostra disapprovazione. Poiché l'approvare una cosa e il disapprovarla equivale a trovarla conforme o difforme da una regola precedente secondo la quale la giudichiamo, da un tipo cioè del dovere o del diritto già in noi esistente. Ma qui si tratta di indicare l'origine di questa regola, di questo dovere ideale o diritto ideale, che dirige i nostri giudizi. Non v'è dunque altra via, se non quella di supporre, che la mente nostra separi quelle qualità dalle azioni, considerandole universalmente e astrattamente, e facendole in tal modo servire di norma e di tipo, secondo il quale formare successivamente i giudizi morali, cioè l'approvazione o disapprovazione morale delle azioni. Se ciò si potesse fare, quand'anco questa qualità morale fosse inesplicabile, né si potesse definir che fosse, noi avremmo ad ogni modo una regola, colla quale portar giudizio favorevole o sfavorevole delle azioni umane. Ma questa universalizzazione, questa astrazione, questa separazione delle qualità dalle azioni stesse, è appunto ciò che torna al tutto impossibile nel sistema ideologico di Stewart; nel quale i soli vocaboli son posti in luogo delle idee astratte. Or, se non v'ha una moral regola delle azioni, se non a condizione che sia astratta, e perciò distinta dalle azioni stesse (perocché fino che è una parte delle azioni, è assurdo il concepire che sia regola delle azioni, non potendo niuna azione esser norma di se stessa); e se pel nominalismo ciò che gli uomini chiamano idee astratte e universali è un bel nulla, è solo l'uso de' vocaboli; chi non vede a che si riduca la morale in tali sistemi? Chi non vede, che diritto e dovere, obbligazione, merito e demerito non

sono più veri concetti, ma soltanto de' nomi? Come può dunque dire il nostro filosofo, che all'aspetto di certe azioni si sollevano tali idee o tali pensieri nella nostra mente?

8. — Se Stewart, invece d'innalzare la morale alla *ragione*, si fosse contentato di lasciarla al *sentimento*, avrebbe evitata questa incoerenza col suo sistema ideologico. Perocché in tal caso le qualità delle azioni che si dicono morali (cheché poi elle sieno), non avrebbero avuto bisogno d'una approvazione o d'una disapprovazione, parole significanti de' veri giudizi; ma sarebbe bastato il dire, che quelle qualità arcane che le azioni umane racchiudono, producono in noi un sentimento aggradevole o disaggradevole. Questi sentimenti si potevano appellar *morali*, come s'è fatto; e così per una tal morale di mero nome non avremmo avuto bisogno d'idee universali ed astratte, ma sarebbe stato sufficiente un sistema ideologico sensista e nominale. Egli è vero, che quando avessimo avuto de' sentimenti senza più, noi non avremmo avuto mai la vera morale, appunto perché non avremmo avuto ancora l'approvazione o la disapprovazione delle azioni. Che se questi sentimenti stessi, che gratuitamente si chiaman morali, si facessero poi oggetto di approvazione o di disapprovazione, primieramente questa approvazione o disapprovazione non sarebbe morale, poiché non avrebbe per oggetto che l'aggradevole e il disaggradevole; di poi, quand'anco ella fosse morale, non comincerebbe in tal caso l'elemento morale, che nella approvazione stessa che noi daremmo de' sentimenti; e indi tornerebbero a riprodursi le difficoltà di prima, cioè la necessità di un giudizio di approvazione, e di una norma secondo la quale formarlo. Ma infine sarebbe sempre vero, che, ridotta la morale ai puri sentimenti (cioè, fatto quello che

non si può fare), potrebbe non esiger di più di un sistema ideologico sensistico e nominale.

E qui si osservi, come la coscienza sovvenne bene spesso all'intendimento degli uomini limitato ed errante.

Noi vegliamo nella storia della scienza morale farsi successivamente tre passi, cioè a dire, da una morale de' *sensi* procedere ad una morale di *sentimento*; e da una morale di sentimento, non potendo né pur qui la coscienza dell'uomo acquietarsi, pervenire ad una morale di *ragione*.

sensi
sentimento
ragione

Fu già osservato ottimamente, che «in generale la «teoria del *sentimento* non è che una trasformazione del «*sensualismo* all'uso dell'anime più generose che conseguenti: o anzi è una protesta e una ribellione del «sensualismo contro se stesso, protesta e ribellione impotente, che non salva né la legge morale, né la libertà» (1).

In fatti, egli era impossibile, che gli uomini non pigliassero nausea e sdegno della sensualità, sebbene, mediante un'aperta menzogna, si pretendesse di elevarla al posto della morale; egli era impossibile, che un essere intelligente e morale per natura, si accontentasse di restringere la propria dignità all'angusta sfera del senso corporeo; cioè, egli era impossibile, che si potesse dare ad intendere all'uomo, che la prigionia, in cui si voleva chiudere questo monarca dell'universo, fosse la sua reggia. Per quantunque la sua intelligenza si degradasse e oscurasse, egli dovea però sentire la differenza fra la sua vera destinazione, e quella che gli volevano persuadere per sua i suoi falsi amici. Ruppe adunque la carcere del *senso*; e uscito di questo sistema, cioè della segreta, la prima cosa s'abbatté nella morale del *sentimento*, l'anticamera di quella fonda prigionia. Ma poteva egli a

(1) M. H. POIRET, pref. all'*Histoire de la philos. morale* di MACKINTOSH.

lungo contentarsi della nuova abitazione? Era ella il regio suo domicilio?

« La scuola sentimentale », così prosegue l'autore che abbiám citato, « fa un appello a tutto ciò che vi ha di più « puro e di più amabile nell'umana sensitività: slanci di « cuore, tenerezze di simpatia, piaceri di una buona co- « scienza, movimenti dell'anima contro l'ingiustizia, tutti « questi ausiliari ella adopera per lottare contro il suo « proprio principio; ma, priva di una regola fissa e indi- « pendente, si consuma troppo spesso in un entusiasmo « sterile e vago, o abbandona talora ad una misticità « passionata, che è un'applicazione della volontà umana « a profitto della fatalità ».

Era dunque manifesto, che l'uomo non sarebbe stato a lungo contento né pure della morale del sentimento, cioè che avrebbe riconosciuto che quella morale non era morale, perché priva di una regola fissa, e, ciò che è più, *autorevole*.

Laonde si può dire, che la coscienza, che parla nell'uomo, fu quella che sollevò di peso l'intendimento umano scaduto fino a finire ogni pensiero nell'unica sensazione.

9. — Quello che non ebbe tempo di fare lo Stewart (e chi è già messo in una via e lungamente inoltrato, difficilmente se ne trae fuori), fu fatto da altri.

La filosofia teoretica ricevette le lezioni che le erano date dalla coscienza, e (mi si permetta d'aggiungere) dai rimorsi del genere umano: il *sentimento*, e le *idee sentimentali* di Stewart cedettero la loro usurpazione, e la morale fu restituita alla *ragione*. L'uomo però non ritorna mai alla verità da lui abbandonata, se non passando due volte per tutti i gradi dell'errore. Trascorre questi gradi andandone al fondo, e li trascorre di nuovo tornandosi su di nodo in nodo, sino a stringere il vero. Perciò in far rientrare la morale nel dominio della ragione non si trovò da prima che la *ragione*

soggettiva: non si poté passare questo confine: e la morale non guadagnò per conseguente, che qualche grado di dignità apparente; non s'ebbero ancora propriamente che delle apparenze di morale, un po' più simili alla sua vera fisionomia, ma non mai la morale stessa. Prima dunque che noi passiamo all'esposizione de' sistemi veramente morali, ci bisogna trattenerci alquanto sul sistema razionale di cui parliamo.

In una obbiezione che fa sir James Mackintosh alle idee morali di Stewart, si può facilmente vedere il motivo pel quale i sistemi morali si divisero nelle due classi di cui parliamo, de' *sentimentali* e de' *razionali*.

« Egli è manifesto, che il principale ufficio della coscienza, se non l'unico, è quello di governare i nostri atti volontari. Or come potrebbe ella compire una sì importante funzione, se non giungesse a determinare la volontà? E come potrebbe ella produrre questo effetto in virtù di un atto puramente razionale, o ad altra condizione, che a quella di esser ella composta di *emozioni*, che sole possono conseguire a qualche grado l'alto scopo di essa coscienza? » (1).

Qui apparisce la vera ragione, onde i filosofi *sentimentali* e i *razionali* si divisero fra loro. Questi secondi dicono: il solo sentimento non può costituire alcuna obbligazione morale; egli è uopo che questa si fondi in qualche principio intellettuale: ed hanno ragione. — Ma i primi dicono: la morale consiste nelle azioni umane; egli è uopo, dunque, che il bene morale sia qualche cosa di operativo. Ora noi intendiamo assai bene, come i sentimenti siano operativi, e val-

(1) *Histoire de la Philosophie morale*, sez. vi.

gano a determinare le azioni umane; ma egli è impossibile all'incontro, che un'idea o un concetto puramente razionale e speculativo abbia l'efficacia richiesta a dar movimento alle umane operazioni: ed essi pure hanno ragione.

10. — Onde, adunque, avviene l'opposizione di questi sistemi? Comè si possono conciliare insieme? — Serviamoci qui del metodo eclettico (e questo sia giusto tributo di lode che rendiamo al filosofo francese, che eloquentemente il mise in vigore, il signor Cousin): metodo che sovente è tanto opportuno a illuminare la storia della filosofia, ove non sia sistematicamente e con eccesso usato. L'uno e l'altro, adunque, di que' sistemi hanno un elemento vero in ciò che *affermano*, ed hanno un elemento falso in ciò che *negano*. Quello che vogliam dire si farà chiaro, ove confrontiamo i due sistemi, che sono argomento alle nostre parole, col sistema da noi abbracciato.

Nel nostro sistema il *bene morale* è nelle *azioni* certamente, in tutte le azioni volontarie. Perciò quando si pretendesse che il bene morale consistesse in qualche idea o principio puramente speculativo, si uscirebbe con ciò indubitatamente dal vero. Questo errore appartiene a questi sistemi che abbiamo già dichiarati erronei per la confusione che fanno dell'ordine *morale* coll'ordine *razionale*. Ma, se il bene morale consiste nell'effettivo operare, non ogni effettivo operare per questo è morale: l'operare non appartiene all'ordine morale se non a condizione che sia volontario; e non è volontario se non a condizione che preceda a lui l'intelligenza; perocché la volontà non è che quella potenza per la quale l'uomo opera secondo una ragione o un motivo somministrato dall'intelletto. Egli è dunque indispensabile all'operare, acciocché sia volontario, che v'abbia un principio di ragione che

diriga quest'operare medesimo. Se dunque la morale consiste nelle azioni volontarie, la morale suppone una regola precedente nella ragione, che sia la norma dell'operare. Se dunque parlasi della *norma*, secondo la quale debbonsi dirigere le *azioni* morali, egli è indubitato che questa norma non può essere nel sentimento, ma nella ragione. Questa norma è ciò che si chiama anco *legge morale*; ma questa norma non è ancora il *bene morale*, il quale è effettivo, cioè sta nelle azioni. La *legge morale*, adunque, non è che una condizione del *bene morale*, un suo elemento, ma nulla più. Quelli, adunque, che non considerano il problema morale se non dalla parte della *legge*, sono necessitati ad ammettere il principio morale nella pura ragione. Quelli, all'incontro, che non considerano quel problema se non dalla parte del *bene morale* effettuato nelle azioni, perdono di veduta la legge a cui queste hanno relazione, e sono recati naturalmente ad escludere il principio razionale della morale, e a non riconoscere per principio delle azioni, che il sentimento. Tutti e due questi sistemi, adunque, son difettosi, perché esclusivi: escludono un elemento che dovrebbero conservare.

11. — Ma i moralisti sentimentali, rinnovando la loro istanza, ci dicono: « Voi ammettete una legge puramente intellettuale; poi acconsentite, che il bene morale è effettivo, cioè nelle azioni: come ci spiegate, adunque, il passaggio dall'ordine intellettuale, in cui sta la legge, all'ordine effettivo, in cui sta il bene morale? L'uomo che dee operare, potrà egli esser mosso dalla legge, cioè da un semplice essere di ragione? Non avrà egli bisogno de' sentimenti, i quali hanno virtù di muoverlo e renderlo attivo? »

Io rispondo loro così (e li prego di ascoltarmi): Ammetto assai volentieri una parte del vostro di

scorso. Niuno meglio di me sente quel vero, che voi saviamente accennate, cioè che l'essere ideale sia privo di efficacia nell'ordine reale delle azioni: niuno meglio di me sente il bisogno, che intervengano i sentimenti, quasi mediatori fra le *idee* e le *azioni*. Ma non li faccio io forse intervenire? Non do io anche a questi il loro luogo nella morale? Ciò che io non approvo si è solo, che questi sentimenti, per non essere esclusi dalla morale, escludano essi i primi gli altri elementi pur necessari a conseguire l'effetto nelle azioni morali, e si erigano in padroni assoluti, o più tosto tiranni di quel regno che loro non appartiene, e nel quale non sono che de' soggetti, o tutt'al più de' ministri.

— Ma qual è, dunque, il posto che voi assegnate a' sentimenti nella morale? Che intendete dire quando affermate, che nel vostro sistema i *sentimenti* sono mediatori fra le *idee* e le *azioni*?

— La legge (elemento razionale) è la norma secondo la quale l'uomo dee operare; ma non è per questo essa il principio attivo che lo faccia operare. La legge, se mi si permette dirlo, è come la *causa esemplare* delle azioni, ma non è la *causa efficiente*. — Qual'è dunque la causa efficiente delle azioni morali? — L'uomo stesso; chi ne può dubitare? L'uomo, la sua volontà, e anche la sua libertà. Tanto è vero, che non è la legge la causa efficiente delle azioni, che se la legge ne fosse causa efficiente, queste azioni non sarebbero più volontarie, né per conseguente più morali; queste azioni non avrebbero più l'uomo per autore, ma un principio diverso dall'uomo, cioè la legge: dunque non più imputabilità di esse all'uomo, non merito, né demerito.

12. — Ma come la volontà può muoversi in conformità della legge?

idee
sentimenti
azioni

Appunto qui sta il nodo della questione, quel nodo che non fu ancor bene snodato dagli scrittori: qui appunto si rattacca la dottrina de' sentimenti. Per conoscere in qual maniera la volontà determini l'uomo ad operare, non c'è altra via, che quella di osservare il fatto come avviene: convien ricorrere all'osservazione interna, e raccoglierne fedelmente la deposizione. Or appunto egli è questo, che si trascurò di fare, e a questo difetto abbiamo noi cercato di supplire. Noi abbiamo dunque trovato, mediante l'osservazione interna, che avvi un atto della volontà, il quale è anteriore ai sentimenti, e però da essi indipendente. Quest'atto primo della volontà veramente libero appartiene esso stesso all'intelligenza. Perocché noi abbiamo distinti due fatti d'intelligenza nell'uomo: nell'uno de' quali l'uomo è passivo, e questo consiste nel presentarsi dell'oggetto alla sua mente, e costituisce quella che abbiamo detta *cognizione diretta*; nell'altro, poi, l'uomo è attivo, e questo è un atto di riconoscimento; e qui comincia l'attività dell'uomo, quell'*attività* colla quale l'uomo, che appartiene al mondo delle *realità*, aderisce volontariamente all'ordine razionale che gli sta presente. Egli è in questo atto primo della volontà, che sfugge assai facilmente all'osservazione, e che è quasi sempre sfuggito, che sta tutto il secreto dell'*effettività morale*: egli è in questa energia volontaria, che si originano le affezioni o i sentimenti razionali, dai quali poi hanno movimento le azioni morali, o immediatamente, ovvero mediante delle affezioni animali che surgono fra i sentimenti razionali ed esse. Convien dunque riconoscere questa forza della volontà, che chiamai *pratica*; forza soggettiva, cioè forza del soggetto, appunto perché le azioni morali sono effetti del soggetto; una forza di poter operare secondo la regola

della legge, ovvero in opposizione alla medesima. Non è dunque la legge, questo essere ideale, che produce l'effettività morale: essa non è che la norma a cui questa effettività si conforma. Ma la cagione di questa effettività è tutt'altro, è la *volontà*.

13. — Pure la volontà dee avere un motivo, o per dir meglio un mobile: questo mobile della volontà sarà egli unicamente la legge? In tal caso torneremmo a dire, che l'essere ideale produce un effetto reale.

Tale difficoltà insorge nell'animo unicamente perché si perde di vista la distinzione che noi facciamo tra la *legge prima* e le *leggi ultime*. La legge prima è indubitatamente pura, l'essere ideale. Ma non così le leggi ultime, che dalla prima derivano, e che sono quelle appunto che dirigono prossimamente le nostre azioni. Queste leggi ultime, o prossime, dicemmo consistere nella concezione delle nature reali delle cose. Per esempio, acciocché io arrivi ad esercitare degli uffici morali verso i miei simili, devo concepire degli uomini reali, cioè quegli uomini, verso a cui io esercito tali uffici. Ora, quando io percepisco, e conseguentemente concepisco un uomo reale, la natura di quest'uomo reale da me concepita è a me una legge prossima, secondo la quale debbo diportarmi con lui. Egli è, vale a dire, perché in quell'ente reale che io percepisco, mi accorgo esservi l'intelligenza e la sensitività, che io sento di doverlo rispettare, siccome un fine a se stesso; che io sento di dovergli fare anzi delle cose gradevoli che dolorose. Questa legge dunque si attua nella percezione di un essere reale, e però non può dirsi che ella sia morta e inefficace sulla volontà. Nella concezione di quell'essere, primieramente, io conosco i suoi pregi; in secondo luogo vi ha una serie di sentimenti, che nascono fra lui e me, i quali, parte possono essere

imperati dalla volontà, parte possono essere dalla volontà permessi, e tutti possono essere anche dalla volontà impediti o contrariati. Ora, a che si riduce il complesso di queste leggi ultime, o prossime? Si riduce ad un complesso di concezioni di esseri reali. La norma morale non prescrive altro alla volontà, se non di collocare quegli esseri reali nel debito ordine relativamente alle affezioni che sono idonei di suscitare in noi: e quest'ordine è quello appunto della loro maggiore o minore entità; di maniera che la volontà non ha finalmente altra funzione da fare, se non quella di anteporre quell'essere che è più reale, e che perciò è più idoneo a suscitare le nostre affezioni, a quell'essere che è meno reale, e che perciò di natura sua è meno idoneo a suscitare le nostre affezioni. Si noti bene: parlo dell'*idoneità* degli esseri reali a suscitare le nostre affezioni: non parlo delle affezioni che realmente suscitano. Perocché potrebbe avvenire che un essere reale suscitasse attualmente in noi delle affezioni maggiori di un altro, sebbene quest'altro avesse più *idoneità* a suscitare in noi delle affezioni. Se così non avvenisse, non si darebbero mai delle tentazioni contro il proprio dovere: e la volontà non avrebbe bisogno di quella forza pratica, che noi le attribuiamo; ma sarebbe sempre dagli oggetti stessi determinata ad operare. Ora quest'*idoneità* degli esseri reali a suscitare in noi delle affezioni consiste in quella relazione che hanno tutti gli esseri reali coll'essere intelligente umano; giacché vi ha questa nobilissima legge, «che l'essere intelligente umano possa unirsi (mediante l'intelligenza e l'amore) con tutti gli esseri reali, e godere di tutti». La forza pratica, poi, della volontà è appunto quella virtù, che riduce dalla potenza all'atto questa *idoneità*, che hanno gli esseri

reali a cagionare delle affezioni in noi, quando sono da noi percepiti. Egli è bensì vero, che gli esseri reali, oltre quest'*idoneità*, per la quale la volontà nostra li rende atti a produrre in noi delle affezioni prima razionali e poi anche animali, hanno ben anco qualche grado di *attualità* di azione sopra di noi; ma questo grado di attualità di azione, quanto alle affezioni razionali, non solo è debolissimo, ma ben anco per me dubbioso; giacché non posso concepire un'affezione razionale, dove non si mescoli affatto la volontà: quanto poi alle affezioni animali, io accordo, che gli oggetti possano suscitare queste affezioni mediante l'animalità del soggetto; ma la volontà può sempre dirigerle, ed ove fossero al tutto fuori del suo dominio, cesserebbero per questo stesso dall'esser morali. V'è altresì da osservarsi, che, sebbene l'*idoneità* di suscitare in noi le affezioni sia sempre pari al grado della entità dell'oggetto, tuttavia non è sempre ugualmente facile alla volontà di far passare questa *idoneità* dalla potenza all'atto, attesa la diversa perfezione con cui noi concepiamo gli esseri reali. Così sarà più difficile alla nostra volontà il far sì che un essere reale produca in noi un certo grado di affezione, se di quest'essere reale non abbiamo che una concezione negativa, di quello che sia se ne abbiamo una concezione positiva ⁽¹⁾. Quest'è la ragione per la quale Iddio, l'essere realissimo, non prevale sempre nell'animo nostro alle affezioni umane; ed è la ragione altresì della dottrina intorno alla necessità della grazia, che insegna il Cristianesimo.

(1) *Concezione positiva* chiamo quella, che si forma in noi per una azione reale della cosa in noi (nel nostro sentimento): azione che sia atta a determinarci in qualche modo l'essenza della cosa. *Concezione negativa* è quella all'incontro, per la quale conosciamo un oggetto senza avere in noi alcuna spienza dell'azione della cosa.

14. — Ma se la concezione degli esseri reali, e i loro reali rapporti con noi sono quelli che costituiscono le leggi che voi chiamate ultime o prossime, or come nasce il bisogno di ricorrere a qualche altro principio superiore di ragione?

Questo bisogno nasce da qui, che senza qualche altro principio superiore di ragione non si possono concepire né valutare gli stessi esseri reali. A ragion d'esempio, io non posso concepire un uomo reale, se non in virtù dell'idea di uomo; e l'idea di uomo è una pura idea, una pura possibilità. Di più, io non posso avere l'idea pura di uomo, se prima non ho l'idea dell'essere; poichè io non concepisco l'uomo, se non a condizione di concepirlo come un essere. Di più, chi è che mi dice, che quest'essere reale, che si appella Andrea, abbia un valor maggiore del tronco di un albero? Non altro che due concetti *puri* messi a confronto: il concetto puro di un uomo, con cui conosco Andrea, e il concetto puro del tronco, con cui conosco il tronco reale dell'albero. Io veggo, che nel primo concetto, cioè in quello di uomo, vi è più di entità che non sia nel secondo, cioè in quello di tronco. Ma come posso io misurare l'entità che è nel concetto di uomo, e l'entità che è nel concetto di tronco, e sapere che l'entità del primo è maggiore dell'entità del secondo? Io non posso misurare il grado di questa entità, se non so prima che cosa sia *entità*. Devo, adunque, prima di tutto, avere il *concetto dell'essere*, o dell'entità, e con questo concetto o idea posso misurare il grado di essere o sia di entità, che si trova in tutti i concetti delle cose, e mediante questi concetti o misure speciali applicate alle cose misurare l'entità delle cose stesse. La prima misura, adunque, di ogni realtà è l'idea dell'essere, e per questo dicesi, che « l'idea dell'essere è la prima

legge », appunto perché è la prima misura. Ma, dicendosi, che quest'idea così pura ed astratta è la prima legge, non vuol mica dirsi con questo, che sia il *principio effettivo* dell'operare. Questa prima legge produce delle altre leggi, che sono i concetti delle cose, i quali, fino a tanto che non sono più che concetti, non escono ancora dall'essere delle idee, e però non sono ancora veramente operativi. Queste altre leggi o concetti producono finalmente in noi la cognizione delle cose *reali* (esibite dal senso), e queste cose reali così a noi cognite diventano le leggi prossime del nostro operare, ed hanno in se stesse della verace efficienza. Questa efficienza viene dalla forza pratica della volontà attivata, e condotta ad un grado maggiore o minore. Ed è quando la volontà non conserva la debita proporzione in questa attuazione della potenza che hanno gli oggetti reali sopra le nostre affezioni, che ella opera immoralmente; come, e *converso*, se conserva la debita proporzione, opera moralmente. Questa *proporzione* poi è determinata, come dicemmo, dal grado di entità, che hanno gli esseri reali da noi concepiti.

Dalle quali considerazioni si concluda così: l'elemento morale né consiste puramente in un ordine di cose reali, come vogliono i *sensisti* e i *sentimentalisti*: né in un ordine di cose meramente ideali, come vogliono i *razionalisti*. L'elemento morale risulta « dall'unione armonica di un *essere reale* (l'uomo, il sentimento, la volontà) con tutto l'*essere reale*, in virtù della mediazione (fra l'essere reale uomo, e la intera realtà, gli oggetti reali) dell'essere ideale, che è la *via*, onde noi applichiamo la nostra potenza affettiva agli enti tutti secondo il loro prezzo, cioè secondo la misura della entità che posseggono ».

15. — Ma ritorniamo alla storia. Egli è uopo, che noi qui notiamo un altro progresso nelle idee morali degli uomini.

Da quanto noi abbiamo detto risulta, che nella moralità altrettanto che nella cognizione si può distinguere una *materia* ed una *forma*. In fatti le azioni esterne, i sentimenti, e le affezioni, di qualsivoglia natura elle sieno, non sono per se stesse morali, come abbiamo osservato ⁽¹⁾, ma divengono tali quando sono dirette dalla volontà, quando si raggiungono, come a loro causa, a quella stima libera che l'uomo fa degli oggetti conosciuti. Non hanno dunque la moralità in sé, ma la partecipano. Ora una qualità partecipata si chiama, una *forma*; e, all'opposto, ciò che partecipa di quella qualità, chiamasi *materia*. Le azioni esterne, adunque, i sentimenti e le affezioni sono la *materia* della moralità: ma l'atto, all'incontro, della volontà, col quale è posta quella stima, a cui s'incatenano quelle affezioni e quelle azioni, è la *forma* morale.

Or nel progresso dello spirito umano, l'ultimo ad essere osservata e riflettuta è sempre la *forma*; la prima è sempre la *materia*. Così avvenne nella dottrina intorno alla cognizione umana. I primi sistemi ideologici sono sempre quelli che si fermano a' sensi; l'elemento intellettuale, lo suppongono, lo sottintendono, non lo osservano, non lo riflettono, non lo pronunciano. Questa legge, secondo la quale opera la *riflessione* (e perciò la filosofia, che è l'opera della riflessione), apparisce massimamente nelle lingue antiche. Le più antiche lingue sono piene di ellissi, non esprimono mai tutto il pensiero, moltissime cose

(1) [Vedi sopra, parte I, cap. 1].

sottintendono. E quali son queste cose? certo siffatti elementi, a cui non giungeva la riflessione; e siffatti elementi erano sempre *formali*, sicché le cose stesse nelle antichissime lingue son denominate non da altro, che dal loro elemento materiale. Ciò non proverebbe però, che l'elemento formale non cadesse nelle menti degli antichi: ci cadeva sicuramente (altramente non avrebber pensato), ma non era passato dalla cognizione diretta nella riflessa, e però non veniva pronunciato insieme cogli elementi già riflessi. Questa è chiave della storia delle opinioni e della filosofia. Or, come avvenne nelle altre dottrine, così si osserva esser pure avvenuto nel progresso delle idee morali.

16. — Già dicemmo, che i primi sistemi morali, o certo i più imperfetti, furono quelli, ne' quali non compariva che *l'elemento materiale* della moralità. Avanti i sistemi vi ha sempre un ordine di riflessione, che è l'anello intermedio nello sviluppo dello spirito umano fra la *scienza diretta* e la *scienza filosofica*. La storia di quest'anello di mezzo fu fin qui trascurata; e pure è un periodo importantissimo; perciocché in esso si scorge il passaggio che fa lo spirito tra il primo grado di sviluppo, e lo sviluppo scientifico. I monumenti di questa storia degli umani pensieri son principalmente depositati nelle lingue antiche, appunto per quella legge, che nelle lingue appariscono gli ordini delle umane riflessioni: niente viene in esso espresso come distinto, se non fu effettivamente distinto dalla riflessione del nostro spirito; viene anzi taciuto, come dicevamo, quanto lo spirito non ha distinto: è bensì nello spirito, ma non è nella lingua. A ragion d'esempio, se noi cerchiamo l'origine della parola *virtus*, che di presente si limita a significare un abito morale, noi troviamo, ch'essa

nella sua origine non significa che *forza*, cioè niente di morale *formalmente*, ma solo un elemento che appartiene alla *materia* della moralità (¹). Adoperandosi, adunque, la parola *forza* per indicare la virtù morale, in quella parola tutto ciò che v'ha di *formale* nella virtù si sottintende, ciò che si nomina non è che la *forza*. Ma non ne viene mica di conseguenza, che, in facendosi uso di quella parola, l'elemento morale perciò non si pensi: pensasi, ma non si esprime: e basta allora udire nominarsi questo vocabolo *forza* (cioè *virtus*), perché tosto si associ nella mente alla parte *materiale* della virtù, che viene espressa, anco la parte formale che non viene espressa; e quasi per una tacita convenzione, con quella parola imperfetta, s'intende tutta intera formalmente la virtù.

Che se poi si cerca come questa parola dal significato semplice di *forza*, venisse adoperata a significare la *virtù* morale: convien partire dal principio che « gli uomini primitivi non esprimevano niente di più di quello, che avevano bisogno di esprimere per farsi intendere: conciossiaché l'uso del linguaggio è limitato da' bisogni ». Ora i primi bisogni che si facevan sentire, e i più facili ad avvertirsi, sono i fisici, e solamente assai tardi gli uomini sentono la necessità di esprimere ciò che è morale. Le prime significazioni, adunque, delle cose dovevano riguardare le

(1) CICERONE deduce la parola *virtus* da *vir*, di cui però dice esser propria la *fortezza*; e ne induce, che nel primitivo e proprio significato la parola *virtù* vale *fortezza*. Nel fondo è la cosa stessa che noi osserviamo: ecco le parole del romano oratore: « Atque vide, ne cum omnes animi affectiones virtutes appellentur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea una, quae caeteris excellerebat, omnes nominatae sint. Appellata est enim a viro virtus: viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo maxima sunt, mortis dolorisque contemptio » (*Tusc.*, II, 18).

sensazioni fisiche. Dopo di ciò, inventati già questi vocaboli esprimenti cose sensibili e materiali, all'aprirsi di quel nuovo periodo, in cui faceva loro uopo di nominare le cose morali, egli era più facile, e più opportuno, e lor naturale il far uso de' vocaboli già trovati, applicandoli, mediante significati metaforici, o comechessia traslati, a significare le cose morali; anzicchè inventarne di nuovi al tutto per queste sole. Ora, se si cerca per quai gradi gli uomini sieno giunti a distinguere e fermare colla riflessione la *virtù morale*, egli sarà facilissimo il conoscere, che non poteano di prima giunta pervenire all'idea *generica* e totalmente pura (astratta) di virtù; ma doveano prima fissare la loro attenzione in una specie, in quella *specie* di virtù che nelle azioni esterne e fisiche si rendeva loro più interessante; e quest'era indubitatamente la *forza ben usata*, prima del corpo, e poi dell'animo, di che si compone la *fortezza*.

Questo è quello, che propriamente si trova essere avvenuto all'origine della coltura nell'antica Grecia. In che forma si presentò allora agli occhi de' greci la virtù? Quali furono i primi tipi degli uomini virtuososi? Non furono altri, che gli Ercoli e i Tesei. Questi uomini robusti usarono della forza straordinaria che possedevano, associandola ad un principio di giustizia, di generosità e di beneficenza, liberando le terre dai ladroni e dalle fiere.

Quando Teseo da Trezene andò ad Atene cercando di suo padre, volle andarvi per terra, onde avere occasione di fare colla mala gente, che infestava le contrade, le bravure che avea fatto Ercole. « E », dice Plutarco, « si mise in cammino con animo di non far già oltraggio ad alcuno, ma bensì di vendicarsi di coloro che gli usasser violenza ». Quando poi, dopo

aver messi a morte alcuni di quelli infestatori delle vie pubbliche, giunse alla Porca Crommonia, l'uccise, « per non parer di far ogni cosa costretto dalla necessità, pensando che convenga a chi sia valoroso l'assalir gli uomini malvagi per vendicarsi delle offese anticipatamente riportate da loro, ed esser poi il primo ad attaccar le fiere più ardimentose, e combatterle, e cimentarsi con loro » ⁽¹⁾.

Nelle azioni audaci, adunque, nel valor militare, e propriamente nell'uso della forza corporea, quando v'ebbero degli uomini che associarono questa *forza* alla *giustizia* e compirono per essa imprese straordinarie ed utili, balenò da prima agli occhi della *riflessione* umana l'immagine della virtù morale. Questa era una virtù speciale, come dicevamo; una virtù composta di materia e di forma, cioè della *forza bruta* e della *giustizia*, che le dava regola e direzione; e questi due elementi formavano una virtù sola, cioè quella della *fortezza*, o del valore. Gli uomini vedevano indubitatamente questi due elementi associati, altrimenti non l'avrebbero stimata per virtù morale; ma l'elemento che più tirava la loro attenzione era l'elemento materiale, e però nella denominazione che davano alla virtù esprimevano questo elemento, e passavano sotto silenzio l'altro, cioè il formale, appunto perché nol distinguevano così vivamente come il primo, o sia non passava ad essere oggetto della loro riflessione.

17. — Or io credo, che questa considerazione varrà non poco a spiegare come vi abbiano potuto essere de' sistemi sensisti, i quali preteser pure di avere una morale, adontandosi di chi a loro lo negasse.

(1) PLUTARCO, *Vita di Teseo*.

Essi non considerarono che l'elemento materiale della morale, come nell'ideologia non aveano considerato che l'elemento materiale della cognizione. Perciò la cosa più favorevole che possa dirsi di tali moralisti, è, che, quantunque non esprimessero ne' loro sistemi l'elemento formale della virtù, tuttavia lo sottintendevano, perché mancava loro il modo di esprimersi, non avendo portato sopra di esso la loro riflessione; appunto come avvenne a' primi uomini, col dare alla virtù un'appellazione, la quale per sé non significava che forza bruta, e niente di veramente morale, di veramente virtuoso. Peccato, che i sistemi filosofici non possono godere il privilegio di cui è in possesso il parlare de' volghi! Nel parlar volgare molte cose si sottintendono, le quali vengono supplite dallamente di chi ode i vocaboli; ma ne' sistemi de' filosofi niente si può sottintendere, e vanno giudicati per quello che dicono, e non per quello che tacciono; conciossiaché « questo è il proprio ufficio della filosofia, di dire espressamente anche quello che il volgo tace, sebben lo sappia ».

18. — Ma, oltracciò, non mancarono coloro, che quell'elemento formale della virtù, appunto perché nol sapevano pronunciare e nol sapevano pronunciare perché nol sapevano riflettere, il negarono apertamente. Ciò che negarono, tuttavia, era quello che si toglieva alla loro riflessione, sebben però giacesse nel fondo della loro coscienza, o sia nella loro cognizione diretta. Indi procedono le incoerenze e le contraddizioni che ad ogni passo si scontrano nelle loro parole, giacché negano direttamente quello, che indirettamente confessano; conciossiaché si manifesta indirettamente nel linguaggio filosofico anche la cognizione diretta, sebbene non si pronunci direttamente che la sola riflessa. Così il sensista Mande-

ville nega, che v'abbia alcuna differenza essenziale fra il vizio e la virtù; ma insieme si lamenta, che del vizio sia stato detto troppo male! Secondo lui, non si dee disprezzare tanto il vizio nello stato sociale, come quello che è largo fonte di beni, vantaggiando le professioni, le arti, eccitando gl'ingegni e le stesse virtù, che senza di lui sarebbero impossibili ⁽¹⁾. In tutto ciò Mandeville nega la differenza essenziale fra il vizio e la virtù; e qui parla riflessivamente: la nega, cioè, perché questa distinzione non era caduta sotto la sua riflessione. Nello stesso tempo però afferma questa distinzione medesima indirettamente, difendendo il vizio dalle incolpazioni che gli vennero date, e facendone il panegirico; il che non avrebbe egli potuto fare, se il vizio non fosse qualche cosa per sé, ben distinto dalla virtù, la sua contraria.

19. — Ora la morale de' *sentimenti* anch'ella ha questo di comune con quella de' *sensi*, come toccammo, di fermarsi alla *materia* della virtù, e non esprimerne la *forma*. Differisce però da quella prima attaccandosi ad una parte più nobile, se si può dir così, del materiale della virtù; perocché gli uni e gli altri questi sistemi, oltre non esprimere che la *materia*, non esprimono né pur questa nella sua integrità. La *forma* della virtù non può essere espressa che in un sistema, il quale faccia entrare nella morale l'*intelligenza*. Tuttavia non per questo si esprime sempre bene questa *forma* della virtù da' razionalisti: ella non viene espressa bene che in quel sistema, dove l'ordine morale è colto e osservato con perfezione.

Ad ogni modo, tutti quelli che riportarono la morale alla ragione si accorsero, che nella virtù doveasi

(1) V. *The Fable of the Bees*, Lond. 1733.

distinguere la *forma* dalla *materia*; e questo è già un passo immenso sui sistemi morali, che non s'elevarono fino alla ragione. Tuttavia, non producendosi niente per salto, non è a pensarsi che la distinzione della *forma* dalla *materia* della virtù sia stata trovata d'improvviso da quelli, che fecero scaturire la morale dalla intelligenza. Questa distinzione prima fu traveduta, fu in qualche modo cercata dagli stessi sensisti e da' sentimentalisti.

20. — Se fra' primi, cioè fra' sensisti, noi vogliamo collocare Epicuro (secondo l'uno de' due noti modi d'intenderlo), egli è vero, che quel filosofo muove il discorso dal piacere e dal dolore corporeo, e a questo sempre lo riconduce. Ma nulladimeno egli fa, che l'uomo elabori, per così dire, la sensazione presso a poco come fanno i sensisti de' nostri tempi; e che delle *sensazioni* l'uom si componga delle *concezioni*, che servono a lui di altrettante norme direttive delle sue operazioni. Vero è che queste concezioni non servono nel suo sistema che ad accrescere i piaceri corporei, o per dir meglio, a diminuire i dolori; ma già con questo solo si pone una distinzione fra sensazioni semplici e sentimenti molteplici ed elaborati (concezioni): e però v'ha una cotale duplicità, né disconvenientemente i primi si chiamerebbero *materia*, i secondi *forma* della morale epicurea.

21. — Quanto al sistema sentimentale, io veggio il tentativo d'introdurre in esso una duplicità di elementi da uno degli ultimi scrittori inglesi di morale, voglio dire sir James Mackintosh (1).

(1) Tommaso Brown (n. nel 1778, m. nel 1820), anch'egli della scuola sentimentale a segno che alle *idee* stesse dà il nome di *sentimenti*, mostra di sentire la necessità di distinguere nella morale i due elementi della forma e della materia: « Io considero, dice in un luogo, le affezioni morali, di cui ora parlo, più tosto dal lato filosofico, che dal lato

Il suo senso morale, che egli chiama *coscienza*, non è nativo come quello di Shaftesbury e Hutcheson: egli è fattizio, e non è altro che un complesso di sentimenti legati insieme per legge di associazione. V'hanno da prima nell'uomo dei piaceri, delle pene, e anche de' primitivi appetiti, che sembrano aver relazione all'organismo. La felicità nasce dalla soddisfazione di tutti questi appetiti. Il desiderio della felicità è da lui chiamato *amore di se stesso*; di che pretende che l'amore di se stesso si sviluppi posteriormente agli appetiti primitivi. S'aggiunge l'associazione de' sentimenti altrui ai nostri, o de' nostri agli altrui, e tosto nasce la simpatia, fonte delle affezioni sociali. L'amore di sé, amore complessivo, tiene, per così dire, in equilibrio tutte le passioni, e gli appetiti solitarii: aggiungendosi la simpatia, essa tempera l'amore di sé con quello degli altri, di maniera che niente v'ha più d'isolato, ma tutto diviene sociale. Ad ogni affezione sociale corrisponde un atto della volontà, una volizione. Questa volizione è la conseguenza del piacere, che v'ha nell'affezione sociale e benevola. Ma questa *volizione* è ella stessa distinta dal *piacere* che la precede, sebbene da quello prenda continuo alimento. Questa volizione, che tende al bene, è ella stessa piacevole, ed è la causa delle azioni: ella è l'oggetto d'interne compiacenze. Quindi nasce la *coscienza*, che è appunto il complesso di queste *volizioni* o determinazioni della volontà, che sono

morale, come formanti una parte della nostra costituzione mentale, e non come implicanti l'adempimento dei nostri doveri» (BROWN'S, *Lectures*, vol. III, p. 231). A questo passo Mackintosh, che lo riferisce, soggiunge: «Tuttavia egli perde tosto di veduta questa distinzione, e ragiona senza avervi riguardo». Noi diciamo che le *affezioni* considerate solo dal lato fisiologico non sono morali, né meritano esser chiamate con questo nome.

in tal modo diverse dagl'istinti e dai desiderii che l'hanno precedute.

In questo sistema vedesi chiaramente, come l'autore sente l'impossibilità di fermarsi negli appetiti, nelle tendenze, nei sentimenti primitivi: a queste affezioni non sa ancora come applicare il nome di morale: trova necessario di generalizzarle o più tosto avvincolarle, mediante la simpatia, la quale suppone un elemento intellettuale, come abbiamo osservato, quando si sottometta ad un'analisi rigorosa. Di più non s'accontenta né manco de' sentimenti simpatici, che pur sono di più che meri sentimenti: egli vuol cangiarli in *volizioni*, in decreti della volontà. Queste volizioni le spoglia di ogni interesse, pretendendo che sieno aggradevoli per sé, quantunque non abbiano per oggetto che le disposizioni dell'anima di operare quelle date azioni: egli è vero, che considera anche queste volizioni come altrettanti sentimenti; ma, se esse hanno congiunto un sentimento piacevole, ciò non pertanto son volizioni; e tanto basta perché, sottomesse all'analisi, si trovino presupporre delle idee o de' concetti, e fondarsi su di essi. Mancò, adunque, a Mackintosh una sufficiente analisi della *simpatia*, e una sufficiente analisi della *volizione*; e queste analisi a lui mancarono, perché la scuola sensista d'ideologia, onde uscì, era impotente di analizzare il pensiero. Ma vedesi tuttavia negli sforzi di questo recente scrittore scozzese, ch'egli sentì il bisogno di aggiungere una *forma* alla *materia* morale; e così salì dai *sentimenti* de' suoi predecessori alle *volizioni*, sebben da lui non conosciute per quel che sono, e prese per uno special genere di sentimenti.

22. — Ma quelli, che sono giunti ad accorgersi più chiaramente della necessità di separare la *forma* morale dalla *materia*, non poteano appartenere alla

scuola *sensista*, né alla *sentimentale*, ma solamente alla *razionale*.

Noi possiamo recare in esempio della nostra affermazione, quanto all' antichità, la dottrina di Zenone. Questo filosofo (e i suoi seguaci si tennero sulle sue vestigia) cominciò dalla storia naturale dell' uomo, presso a poco come fa Mackintosh, e come fanno i sensisti de' nostri tempi: ne notò le tendenze, ne seguì tutto lo sviluppo, cercando, quasi direi, passo per passo la morale, colla quale non si scontrò, tuttavia, che giunto all' ultimo anello dello svolgimento delle umane facoltà, giunto alla facoltà somma, alla ragione. Quando giunse a questa, allora gli parve d' aver afferrata la morale: perocché veramente fino a tanto che non si ha colto la *forma* della morale, non vi ha morale. Recherò le parole colle quali Cristiano Garve nel suo *Prospetto de' principii morali* espone il sistema degli Stoici: « Gli Stoici os-
« servano esser nell' uomo, nello stato *primae naturae*,
« un istinto dell' amor di se stesso, della vita, e della
« conservazione e perfezionamento di essa. Appresso
« si sviluppa l' istinto sociale come una conseguenza:
« viene a manifestarsi oltracciò l' istinto della scienza:
« di più v' ha in ognuno il senso del bello e del conve-
« nevole; e il desiderio di questi oggetti. Tali istinti,
« volendosi soddisfare, vengono talora tra sé a col-
« lisione; e qui trovasi l' uomo nello stato di *elezione*.
« L' uomo dee soddisfare il più che gli sia possibile
« tali istinti; ma nella collisione dee badare al loro
« diverso valore, alla loro possibilità, facilità, neces-
« sità ecc., scegliendo secondo l' ordine suggerito da
« queste considerazioni. A una elezione così ordinata
« ne impelle un istinto *primae naturae*, che forma
« parte di quello della bellezza: il più nobile d' ogni
« altro. Ma tutto questo non è ancora virtù: gli Stoici

« chiamavano questi atti o abiti καθήκοντα, che Cicerone traduce *officia* ». Ecco, adunque, fin dove giungevano gli Stoici, senza però credere d'aver trovata ancora la *forma* della virtù: ma tenendo di non essere usciti per anco dalla *materia* di essa. Continuiamo a udire la esposizione di Garve: « Per trovare che sia virtù, è uopo fare un passo più innanzi. La ragione propone, siccome regola della moralità e siccome legge di sapienza, l'educamento delle facoltà naturali, e la stima degli oggetti secondo il vario loro merito; anzi determina questo merito accuratamente, acciocché abbia misura certa e immutabile, né varii per accidentali circostanze e mutazione di cose sensibili, ma proceda secondo ordinato regolamento. — Oltracciò la ragione scuopre quello che la primitiva natura non può vedere, cioè che l'assecondare un particolare appetito dee avere a regola lo scopo complessivo e unico di rendere possibile l'attività dell'uomo nella vita privata e sociale, al quale si sott'ordinano come mezzi tutti gli appagamenti de' singoli appetiti naturali-primitivi. Questo solo scopo finale merita il nome di bene; il resto è indifferente ».

23. — Quello che è singolare in questo sistema si è il vedere come gli Stoici restrinsero il *bene morale* a quest'ultimo atto della ragione, che ordina, e perciò domina tutti gli appetiti: a tale, che in quest'ultimo solo atto riposero la *moralità*, la *sapienza* e la *felicità*. E pure quest'ordine, che dava la ragione agli appetiti naturali, quest'operare *conveniente*, a che riducevasi? alla soddisfazione complessiva de' sentimenti individuali e sociali. Or pure in questi non mettevano prezzo alcuno; all'incontro, nel costante atto della ragione, che li dirigeva ed ordinava, riponevano ogni valore dell'operare umano. Qui in apparenza v'ha

una contraddizione, ma non in realtà. La contraddizione apparente è questa: « Se la ragione morale non avea per ufficio, che di ordinare il soddisfacimento complessivo di tutti gli appetiti individuali e sociali; come può avverarsi che questi non avessero per sé verun prezzo? Se sono il fine dell'atto della ragione, non valgono essi più di quest'atto, che non è che un mezzo di ottenere la soddisfazione complessiva degli appetiti, o la felicità? ». Dissi che questa contraddizione nel sistema stoico non è che apparente; perocché, sottilmente considerando, dall'essere la ragione umana in debito di dirigere gli appetiti a far sì che essi apportino quel maggior vantaggio che sono atti a portare, non ne viene mica di conseguente, che l'atto della ragione sia di prezzo inferiore al bene della soddisfazione degli appetiti, come il mezzo suol essere inferiore al fine. Quest'atto della ragione può esser fine, e gli appetiti da esso diretti possono essere mezzi, o sia occasioni materiali nelle quali la ragione si esercita. Così, a ragion d'esempio, l'uomo può occuparsi nel coltivare una vigna, nel tessere un drappo, nell'aver cura di un armento; indi non viene mica la conseguenza necessaria, che la materia, in cui l'uomo s'adopera, sia cosa più nobile ed eccellente degli atti suoi, e delle industrie sue razionali, colle quali intorno ad essa s'adopera; di maniera che la vigna che coltiva, il drappo che tesse, il bestiame che pasce, sieno cose migliori delle sue operazioni intellettive. Convien dunque riconoscere, che queste operazioni razionali hanno per sé una dignità, indipendentemente dalla materia intorno a cui elle s'adoperano, e che questa dignità è sempre uguale, perché viene a loro dall'essere razionali, qualsiasi poi la natura della materia alla quale esse si applicano. Di più, questa operazione razionale è

proprio atto dell'uomo, come agente intellettuale; ed ogni essere non ha la sua perfezione propria, se non in quelle operazioni che gli son proprie. Perciò l'uomo dee trovare la sua propria perfezione, e quindi medesimo uno speciale e proprio godimento nell'uso dell'intelligenza, qualunque sia la materia intorno a cui essa intelligenza s'adoperi: foss'anche frivola, fosse di nessun prezzo; e tanto più di perfezione dee trovare nel suo operare intellettuale, quanto quest'operare è più intellettuale, cioè più conforme alla natura dell'intelligenza. In quest'operare intellettuale, adunque, gli Stoici posero la perfezione umana, e con essa la virtù morale, distinguendo cotale operare della ragione dalla materia circa cui s'esercita; la qual materia sono le affezioni, le passioni, e i sentimenti d'ogni specie. La distinzione era ben fondata. E perciò Cristiano Garve a torto fa questa osservazione relativamente al sistema stoico: « La stessa gradazione dell'umano sviluppo » « svolta dagli Stoici contraddice alla loro sentenza, » « che tra *officium* e *recte factum*, καθήκον e κατόρθωμα, » « siavi una differenza specifica, e non graduale ». Anzi essa dovea essere specifica, appunto perché specificamente differiscono l'ordine sensitivo e l'ordine intellettuale; quello de' sentimenti (materia), e quello della ragione (forma).

24. — Solamente restava aperta una ricerca, e importantissima ricerca. Gli Stoici avevano assai bene stabilito, che la ragione ha una dignità propria indipendentemente dagli appetiti, intorno a cui si esercita. Ma si erano fermati qui: e qui non siamo ancora usciti dalla ragione soggettiva. Tutto, con ciò, si concedeva all'uomo solo; e l'orgoglio, quest'orgoglio umano che è la massima ingiustizia, la somma immoralità, diventava in quel sistema l'es-

senza della giustizia, l'essenza della moralità. Tanto naufragio in una navigazione sì ben cominciata avrebbero potuto evitare, se, dopo aver trovata la dignità della ragione, avessero dimandato a se stessi: « Onde viene questa dignità della ragione? ». Ov'essi l'avessero analizzata questa dignità e cercatane l'intima sorgente, sarebbero pervenuti a conoscere sicuramente, che la ragione non è cosa sì semplice, com'ella sembra nel primo aspetto: che v'ha una dualità nella ragione: che la ragione è una potenza dell'uomo; ma questa potenza non esiste, se non a condizione di avere un oggetto; *potenza* ed *oggetto*, ecco due elementi distinti nella ragione. Avrebbero conosciuto, che il primo di questi due elementi, la potenza, appartiene all'uomo; ma che il secondo elemento, cioè l'oggetto di questa potenza, non appartiene all'uomo, è dall'uomo essenzialmente distinto, sebbene all'uomo sia presente, cioè sia *oggetto* di una sua *potenza*. Ancora, si sarebbero accorti, che la ragione come potenza esiste per l'oggetto, e dalla dignità di questo partecipa la sua dignità: ché l'oggetto è universale, necessario, infinito; e solo l'*infinito* è fonte di ogni dignità. Mediante queste considerazioni avrebbero perfezionata la morale, uscendo dalla classe de' sistemi soggettivi; e, passando in quella degli oggettivi, avrebbero collocato l'uomo al suo posto, e la verità al suo. Avrebbero distinto la *materia*, circa cui si esercita la *ragione*, dall'*oggetto* in cui termina, e onde attigne la sua dignità. Questo oggetto è l'*ente*, o per dir meglio l'entità stessa, e per conseguente in sommo grado l'ente, l'infinito: la materia, intorno a cui s'esercita la ragione, sono le *affezioni soggettive*. Il grande ufficio, l'altissima destinazione della ragione pratica, quella che la rende così sublime, è di sottomettere la *materia* all'*ente*,

tutto ciò che v'ha di soggettivo, all'oggettivo: ecco la morale.

25. — Riprendiamo il filo del nostro ragionamento.

Tutti i sistemi, che pongono l'imperativo morale nella *ragione*, distinguono la *materia* della morale dalla *forma*.

Ora, questi sistemi non convengono tutti ugualmente nello stabilire la *materia* della morale, e non convengono parimente nel determinare la *forma* della stessa. Da questi due capi, adunque, nasce una doppia classificazione de' sistemi morali: sistemi che divergono fra di loro per una diversità di opinione circa la *materia*; e sistemi che si dividono fra loro per diversità di opinioni circa la *forma* della moralità.

Quanto a quelli che divergono di opinione circa la *materia* della moralità, dovrei qui ripetere tutta la classificazione già da me fatta di que' sistemi, che prendono l'ordine *fisico*, o l'ordine *animale*, o l'ordine *razionale* per l'ordine morale: perocché si dividono appunto primieramente in queste tre classi generali le opinioni circa la *materia* della morale, trovandola alcuni nell'ordine fisico, altri nell'ordine animale, e altri finalmente nell'ordine razionale: di maniera che, pigliando i sistemi fisici, sensisti, o razionali, e mettendovi in testa un *imperativo morale*, essi si cangiano appunto ne' sistemi di cui parliamo, in cui la morale non è ridotta alla materia sola, ma componesi di materia e di forma; costituendosi la *forma* dal principio imperativo, e la materia dagli elementi fisici, o sensitivi, o razionali, che vengono a quell'imperativo subordinati, e da esso regolati. A queste tre classi generali poi s'aggiunge una quarta, che non esclude dall'esser materia della morale niuno di que' tre generi, ma che gli abbraccia tutti tre come costituenti la materia morale. Non è dunque neces-

sario che qui mi stenda nelle speciali e più minute partizioni, non potendo essere che quelle stesse che già divisai nel capitolo precedente.

Le opinioni, poi, de' filosofi circa la *forma* morale si dividono tra di loro per due rispetti diversi: cioè a dire, o secondo l'*ordine delle riflessioni*, o secondo il grado maggiore o minor di *certezza* che danno alla ragione, e per conseguente al suo imperativo.

26. — Cominciando dalla prima di queste due maniere di classificare i sistemi morali di cui parliamo, alcuni pretesero che i doveri scaturissero da una *riflessione inferiore*, ed altri da una *riflessione superiore*. A ragion d'esempio, quelli che non riconoscono altro fonte di dottrina morale che la *coscienza*, fra' quali sembra doversi collocare Rousseau, bene considerando un tal pensiero, vedesi che pongono il fonte della morale in una riflessione più elevata che non sarebbe bisogno. Di solito cotesti non hanno sommersa all'analisi la coscienza, e la prendono o per una immediata manifestazione del bene o del male morale, o per un sentimento semplicemente aggradevole o molesto, o per un complesso di sentimenti sviluppati fino a un certo segno, come Mackintosh. Ma nulla di questo è la coscienza. La coscienza è la *consapevolezza* ⁽¹⁾ del bene o del male morale che noi stessi facciamo. Ora, l'esser consapevole del bene o del male morale non forma il bene ed il male morale, ma lo suppone. La coscienza, dunque, è una riflessione elevata sopra l'ordine del bene e del male

(1) Nella lingua inglese vi hanno due vocaboli per indicare la *coscienza teoretica* (che viene impropriamente detta psicologica) e la *coscienza morale*, applicando alla prima la parola *consciousness*, e alla seconda la parola *conscience*. La lingua italiana ha pure le due parole di *consapevolezza* e di *coscienza*; che non usa però così esclusivamente, che entrambe non si possano applicare all'una e all'altra coscienza.

morale. Io l'ho già dimostrato altrove: il bene ed il male morale consiste nel *giudizio pratico*; all'incontro la coscienza non è un giudizio pratico, come si crede comunemente, ma è « un giudizio speculativo sul giudizio pratico e sue conseguenze » (1). Quelli, adunque, che pongono nella coscienza l'imperativo morale, commettono lo stesso sbaglio di chi dicesse, che il reo è un effetto che viene prodotto dal giudice. Il giudice non è la causa del reo, ma piuttosto il reo è la causa perché vi abbia un giudice. Si ricorre, adunque, ad una riflessione troppo elevata quando si pone l'imperativo morale nella coscienza.

27. — Diamo un altro esempio de' sistemi che mettono il principio morale in una riflessione troppo elevata. Fra i sistemi che danno per principio della morale quel che dice « perfeziona te stesso », alcuni intendono parlare di una perfezione morale che dobbiamo procacciare a noi stessi (2). Altri intendono di ogni perfezione, non esclusa quella che dà all'uomo la morale (3).

Ora tutti quelli, che fanno entrare la perfezione morale nel supremo principio, ricorrono, dico io, ad un ordine di riflessioni troppo elevato.

E di vero, dicendo: « Procacciati la perfezione morale », non si annunzia questa perfezione, ma la si suppone già innanzi: non dicesi in che ella consista, o qual sia il suo principio, ma dicesi solo, che l'uom

(1) V. *Principii della Scienza Morale*, c. vi, art. vii.

(2) E così veramente conviene intendersi il principio di Platone, o se si vuole, di Socrate, come noi vedremo appresso.

(3) Quelli che escludessero dal principio « perfeziona te stesso » la perfezione morale, ommetterebbero il meglio, il tutto di questo principio. Ma tuttavia non potrebbe dirsi, che il loro principio appartenesse ad un ordine di riflessioni più elevato di quello a cui appartiene il supremo principio morale.

dee procacciarsela. Il dire che l'uomo dee procacciarsi la perfezione morale è un riflettere sopra questa perfezione: la riflessione che si fa sopra un concetto, appartiene ad un ordine più elevato del concetto stesso sopra cui si riflette. La morale, adunque, nel primo suo principio è un concetto che appartiene ad un ordine di riflessioni più basso che non sia quello a cui appartiene il principio «procacciati la perfezione morale». Si vedrà la cosa medesima quando si consideri, che la perfezione morale, che noi dobbiamo procacciarci, è un effetto delle nostre azioni morali; perocché l'operare moralmente perfeziona il soggetto. Il mettere, adunque, a principio della morale l'effetto della morale nel soggetto, dimostra che si è riflettuto agli effetti della morale nei soggetti che la praticano, e che si è abbandonato il pensiero puro e semplice della morale in se stessa, sviati da quella riflessione sopra gli effetti che ella produce. Con tutto ciò non si vuol dire che questa sentenza: «perfeziona te stesso», intesa di perfezione morale, non possa esser bella, ed anco universale ⁽¹⁾; ma solo ch'ella non può mai costituire il principio della morale, supponendo già prima di sé la morale.

28. — Veniamo al secondo rispetto, giusta il quale i filosofi che pongono la *forma* della moralità nella ragione si parton fra loro. Noi dicemmo, che questo secondo rispetto è il grado di certezza maggiore o minore che attribuiscono alla ragione imperante. Giusta un simigliante rispetto i sistemi si dividono principalmente in tre classi: perocché

1° alcuni dicono che l'imperativo della ragione è certo e irrefragabile;

(1) Questa sentenza è bella ed universale, quando il sistema morale che la suppone sia vero, e però non sia uno de' sistemi soggettivi.

2° altri negano alla ragione umana la facoltà di conoscere il certo, e però vogliono che la regola delle azioni morali non sia mai altro che la probabilità;

3° finalmente alcuni dicono bensì, che l'imperativo della ragione è certo, irrefragabile, assoluto; ma dopo tutto ciò, accorgendosi che la ragione di cui parlano non è che soggettiva, essi stessi aggiungono che questa certezza, irrefragabilità, assolutità dell'imperativo morale non trova ragione nell'intendimento, ma solo è un fatto inesplicabile.

Quanto alla prima di queste tre classi, ella abbraccia i filosofi comuni che vanno per la via piana, e non ci è altra cagione di parlar d'essi.

La seconda classe è quella degli Accademici, massime dell'Accademia rinnovata da Arcesilao. Questi, come è noto, non riconosceva alcun criterio della verità: « Ma », secondo l'esposizione di Sesto, « dovendosi dopo di ciò trattare della maniera di condurre la vita, la qual maniera esige un criterio del vero e del falso, ond'anco dipende la felicità, cioè il fine della vita; dice Arcesilao, che colui che sostiene l'assenso da tutte cose, si dirige mediante ciò che è *probabile* nell'eleggere e nel fuggire, e comunemente nel far checchessia; e seguitando il probabile come indizio, si diporta bene. Conciliarsi la felicità colla prudenza; la prudenza consistere in ciò che si fa rettamente. Rettamente esser fatto quello di cui una probabile ragione può darsi perché siasi fatto. Laonde colui che bada a ciò che è probabile, si governerà rettamente e sarà beato » (1).

La terza classe nei nostri tempi è dovuta a Kant.

(1) *Adversus mathematicos*, VII, *Contra logicos*, l. I, sect. 150-158. V. anche Cic., *Acad. Quaest.*, II, 34.

29. — [Ma prima che della *forma* della morale kantiana giova dire qualche cosa della *materia* di essa. La quale materia, secondo l'opinione di Kant, par che consista nella forza di operare in tutta la sua estensione, o nella universalità del volere. Il supremo principio morale, infatti, o, come Kant dice, l'imperativo categorico, sarebbe: « Opera come se la norma delle tue azioni dovesse servire da legge universale ». O altrimenti: « Opera in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona d'ogni altro, sempre insieme come fine, e non mai soltanto come mezzo ». E la prima condizione dell'accordo del volere con la ragion pratica universale, ossia un'altra espressione della legge morale, è, per Kant, « l'idea del volere d'ogni essere ragionevole come volere che pone leggi universali ». Il principio kantiano riesce dunque a questo: — La volontà umana è inviolabile. — Ma Kant non distingue i due elementi ben diversi che concorrono in questo giudizio: 1° la volontà; 2° l'inviolabilità della volontà. E mentre guarda alla volontà, non bada all'inviolabilità, in cui propriamente consiste la moralità. Poiché la volontà per se stessa è individuale, e la morale non si può chiudere e quasi seppellire nell'attività propria dell'individuo.]

morale
materia

Come, adunque, fate voi uscire la legge morale fuori dai confini dell'individuo? come dite che un individuo dee rispettare la volontà altrui? Questo rispetto alla volontà altrui è già un elemento diverso dalla volontà propria, è un elemento che limita la propria volontà: e pure sta qui tutto ciò che vi ha di morale ne' principii kantiani. Tanto, adunque, è lungi, che la moralità si trovi tutta nella volontà o attività individuale, che anzi ella sta nella *relazione* di un individuo all'altro, in un elemento *esterno* alla volontà di ciascuno; in un elemento che si mette in opposizione colla libertà, limitandola, dirigendola. Convien dire, adunque, che Kant non depurasse al tutto il concetto della volontà da ogni elemento straniero;

ma che anzi col concetto della volontà associasse, senza accorgersi della conseguenza, un'altra idea limitante la volontà, un'idea generale, che impone il rispetto alla volontà altrui, e così limita la volontà propria di ciascuno. Quindi la *materia* della morale, che nel sistema di Kant viene ad essere l'*universalità dell'operazione*, non è ben posta; perocché eccede quel concetto, onde solo egli la trae: il concetto, voglio dire, della libertà. La libertà non è che un fatto; il dovere n'è la sua limitazione.

[Nella dottrina del diritto Kant stesso fu costretto a riconoscere che la libertà individuale incontra un limite, poiché, infatti, il diritto per lui è qualcosa di oggettivo (una legge universale di libertà), che permette la coesistenza dell'arbitrio di uno con quello di tutti gli altri. Ma non può più rendersene conto; e dice che ciò annunzia la ragione con un postulato, che non è possibile dimostrare. Il vero è che a questo punto Kant intravede non esser più l'uomo, come singolo soggetto, a porre la legge, che limita la libertà, ma la ragione; e che però mal si confonde la legge, che proviene dalla ragione, con la libertà, a cui la legge stessa s'impone.

E quando si sia veduto che la legge è un pronunziato della ragione, ossia un giudizio, non si vede perché si debba restringere questa autorità della ragione al solo giudizio che fa della umana libertà; e si deve invece riconoscere che, come bisogna darle ascolto quando ci dice che la libertà, ovunque sia, esige rispetto, bisogna anche darle ascolto quando ci ammonisce che qualche altro oggetto esige parimenti rispetto, e ne esige più o meno, ed ha, relativamente a noi, questi o quei diritti.

E come si può intendere che l'uomo sia a un tempo quegli che lega e quegli che è legato? Il legislatore di se stesso? Kant si propone questa difficoltà quando nella *Metafisica dei costumi* tratta dei doveri verso noi stessi, e ricorre alla sua distinzione di fenomeno e noumeno, facendo dell'uomo-noumeno il legislatore

e dell'uomo-fenomeno l'esecutore della legge. Ma questa distinzione non gli giova, perché l'uomo fenomenico non si può considerare come libero, e quindi nemmeno come obbligato, soggetto alla legge. Sicché è sempre l'uomo noumenico che è obbligato e che pure obbliga.

30. — La forma della morale kantiana è definita dall'imperativo categorico, fondato sull'autonomia, o libertà del volere.]

Forma = Autonomia
imperativo cat
libertà del volere

Kant partì dal principio teoretico, che tutto ciò che è necessario ed universale appartiene alla cognizione a priori, e non può in modo alcuno esser dato dall'esperienza. Se v'ha dunque una morale forma, cioè necessaria ed universale, forz'è che ella non sia dedotta dall'esperienza, ma si trovi antecedere ogni esperienza. Ora la natura della libertà umana è cosa che non cade sotto l'esperienza: conviene, adunque, cercarsi in questa sola la morale. In questo ragionamento ci ha un fondo di verità, quando retamente s'intenda.

Primieramente convien distinguersi la *dottrina della moralità* dalla *moralità* stessa in atto. Egli non v'ha dubbio, che la dottrina della moralità dee essere necessaria e universale; perocché ogni dottrina puramente teoretica appartiene all'ordine dell'essere ideale; e tutto ciò che appartiene a quest'ordine, come io ho dimostrato, tiene in sé i due caratteri della necessità e della universalità (1). Ma la *moralità* stessa, che è una qualità della volontà concorde colla legge, non appartiene esclusivamente all'ordine ideale, né appartiene esclusivamente all'ordine reale; ma consiste nell'amplesso di questi

Moralità =
Amplello
ordine (ideale) + ordine (reale)

(1) V. il N. Saggio ecc., sez. v, par. i, c. III, art. i.

(1) qui non rapporto fra (ideale)
ma rapporto sintetico e amplexo

due ordini; e perciò la moralità relativamente alla legge è necessaria e universale; ma relativamente alla volontà che si soppone alla legge, ha la natura stessa della volontà, e però se la volontà è contingente, come è l'umana, ella pure è contingente, e ad ogni modo appartiene alla realtà. Ora, queste distinzioni ben poste, egli è chiaro, che v'ha dell'incerto e dell'equivoco nel principio di Kant. È chiaro ancora, che ove si dia per vero il principio posto da Kant, che la morale cioè debba dedursi a *priori* e non dall'esperienza, non potrebbe egli giustamente inferirne, che dunque la morale debba trovarsi nella volontà, parlandosi di volontà umana, perocché questa è volontà contingente e accidentale. Egli dice, che la volontà, e propriamente la libertà dell'arbitrio, non cade sotto l'esperienza; ma questo è un manifesto errore, già da noi notato in questo filosofo. La libertà dell'arbitrio nostro cade sotto l'esperienza *interna*, sebbene non cada sotto l'esperienza de' sensi esteriori, a' quali soli restringe Kant il vocabolo di esperienza arbitrariamente e dannosamente per le conseguenze. La libertà, come dicevamo, non è un'idea, ma una realtà, e le realtà non si percepiscono che coll'esperienza, non s'intuiscono semplicemente come le idee. Se noi non avessimo esperienza alcuna della nostra libertà, non potremmo mai dedurla a *priori*; e Kant medesimo ce lo confessa apertamente, senza avvedersene, quando ci dice, che il concetto della libertà non trova alcuna spiegazione, e né pure alcuna conciliazione con quella che egli chiama la *ragione teoretica*, e che più semplicemente, dico io, si può chiamare la *ragione* senza più. Sia pur vero, adunque, se così vuolsi, che il libero arbitrio dell'uomo sia qualche cosa d'indefinibile; egli è però un fatto attestatoci

dalla coscienza; e questa attestazione ha quel valore stesso che hanno tutte le percezioni nostre delle cose reali ⁽¹⁾.

Ma qui appunto si vede, come il fondatore della filosofia critica, colle migliori intenzioni del mondo, desiderando di dare alla morale un saldo fondamento e cercandolo in qualche cosa di universale e di necessario, sia fallito a tale nel suo tentativo, da non trovare altro principio morale, che in una realtà contingente, e però né universale né necessaria, quale è appunto la volontà umana; sia ricorso ad un fatto, invece che ad un principio: ad un dato di esperienza, invece che ad un lume di ragion pura; ad una necessità sì, quando così si voglia, ma ad una necessità che dalla ragion pura viene disconosciuta, ed anzi dichiarata illusoria.

[Kant volle fondare una morale assolutamente disinteressata; ma l'aver concepito questo disinteresse assoluto come l'assenza di ogni motivo o ragione che limiti l'autonomia del volere, lo trasse, e doveva necessariamente trarlo, a contraddirsi.]

(1) Kant osservò, che la libertà è tal principio interiore, che non sottostà alla legge di causalità, a cui ubbidisce la natura esteriore. Distinse adunque due ordini di cose, l'interno che chiamò *noumenico*, e l'esterno che appellò *fenomenico*: in questo secondo, disse, domina la legge di causalità, e non nel primo. Noi abbiain mostrato qual parte di vero abbia questa osservazione, ne' *Principii della Scienza Morale* (c. v, art. vii e viii); ma or supponiamola, per poco, del tutto vera. L'errore di Kant consiste nell'aver preso per sinonimo *ordine fenomenico con ordine empirico* od *esperimentale*, ed *ordine noumenico con ordine a priori*. All'incontro, l'esperienza non domina solamente nell'ordine *fenomenico*; ma ben anco nell'ordine *noumenico*, dandoci ella sola i primi dati di entrambi. Questo è il filo che ci può condur fuori del labirinto kantiano, o più tosto dal vasto labirinto della scuola germanica.

ordine noumenico { Teoretico (libertà)
del Volere }
ordine fenomenico { Pratico (causalità)

Operare indipendentemente, operare al tutto senza ragione! Che cosa vuol dir ciò? Se non avremo ragione alcuna di operare, passeremo noi giammai all'azione? Insegneremo noi dunque la morale delle statue, anziché quella degli uomini? — Kant risponde, che nell'operare così, indipendentemente, l'umana volontà trova una compiacenza, una dignità; che la *legge* stessa (l'indipendenza della volontà) è l'*elatione* che ci fa operare. Se poi ci si oppongono degli ostacoli all'operare in tal modo, il vincerli è la forza morale, è la virtù; e questa « assolve la
 « massima, e l'unicamente vera bellica gloria dell'uomo: chiamasi anco propria, o sia pratica sapienza; perocché converte in suo proprio lo scopo
 « dell'esistenza degli uomini sopra la terra. Solo nel suo possesso l'uomo è libero e sano e ricco e re ed
 « altre tali cose, né per caso o fatto nulla egli può perdere: conciossiaché egli possiede se stesso, né
 « l'onesto può smarrire la sua virtù ». — Parole nobilissime da vero, e che rammentano le altrettali, che si leggono in Seneca, in Epitteto, e in tutti gli Stoici dell'antichità. Ma, s'ella è così, la morale disinteressatissima di Kant torna ad essere una moralità interessata. Non trattasi a dir vero d'un bene corporeo, ma d'un bene interiore, d'un sentimento *sui generis*: quel principio convertesi, adunque, in quest'altro: « tendi con tutte le tue azioni a conseguire il godimento morale ». Tutte le morali, che si fanno uscire dal soggetto, debbono avere necessariamente per fine il soggetto, la soddisfazione di lui: o che questa soddisfazione si chiami piacere, o con altro nome qualsiasi: nel caso di Kant, sarebbe posto a fine delle azioni « la dignità morale », già proposta da Francesco Maria Zanolli. Non v'ha dunque luogo ad una morale disinteressata, se non si

esce del soggetto, se non si cava il suo principio dall'oggetto, cioè se non si pone a principio di lei la *verità* essenzialmente oggettiva.

Il principio morale di Kant è immorale. L'operare libero, indipendente, non solo mette a base della morale il bene dell'individuo, ma fin anco un bene chimerico, ingiusto, ciò che possa avervi di più ingiusto, l'orgoglio, la *menzogna* dell'orgoglio.

Conciossiaché v'ha certo un sentimento orgoglioso nell'uomo quando egli presume di avere delle forze, senza una buona ragione che gliele provi, anzi solo perché brama di averle, per un cotale amore, in una parola, cieco e sragionato della propria eccellenza. Ora, che è la libertà nelle mani di Kant? forse qualche cosa di ben provato? Anzi cosa impossibile a provarsi: è un'assurdità, a cui, come a cosa desiderata, si dà *credenza*. L'uomo crede esser libero, perché nella libertà sola trova il mezzo di soddisfare a quella eccellenza che tanto brama, all'eccellenza ch'egli ravvisa nell'operare con indipendenza. L'uomo adunque è lusingato, tradito da un infinito amor proprio in questo sistema; il quale amor proprio trae l'uomo irresistibilmente a *mentire* a se stesso.

E qui mi piace di far osservare, come anche nelle idee di Kant siasi manifestata quella legge, che io ho altrove annunziato esser costante nella storia dell'umanità, cioè che « ogni qual volta si fa il tentativo di levar l'uomo fino a Dio, quasi per una necessità che si sente di bilanciare questo soprappiù, e infine per una secreta espiazione de' diritti usurpati alla Deità, si caccia l'uomo stesso d'un'altra parte giù profondo fino all'abisso » (1).

(1) *Frammenti d'una storia della empietà*, Milano, 1834.

E veramente Kant divinizzò l'uomo col farlo legis-latore e fine di se stesso; e che perciò? questo Kant medesimo ci dá la piú trista idea dell'uomo. Non si può nel suo sistema pensare che un uomo solo sia veramente virtuoso; conciossiaché la norma dell'operare sempre con pienissima indipendenza è così ardua (ella veramente è impossibile ed assurda), che, come Kant dice, ciascuno è ben lontano dal mantenerla. Perciò la virtù possibile all'uomo egli non la pone nell'esecuzione del dovere, ma in un semplice sforzo che fa di eseguirlo (*cuius solus nisus virtus vocatur*) ⁽¹⁾. Ma, se l'uomo non può mai eseguire a pieno la legge « dell'operare indipendente », come tuttavia dará egli fede all'esistenza di questa facoltà in se medesimo? quando la ragione gli nega che una tale facoltà possa esistere, ed è solo la sua brama di conseguire quella eccellenza, vagheggiata da lui in un libero operare, che il muove a dare il suo assenso a tale affermazione, e farsene una grata illusione?

(1) *La religione dentro i limiti della pura ragione*, c. IV, par. I, sez. I.

PARTE TERZA

MORALE OGGETTIVA

CAPITOLO I

Il principio d'autorità.

1. — Esauriti tutti gli sforzi per estrarre la morale obbligazione dal *soggetto*, e riusciti tutti inutili, conveniva necessariamente ricorrere all'*oggetto*, e vedere se, penetrandosi in questo, potevasi rinvenire il fondamento della morale obbligazione.

Molti, quando sentono nominare *oggetto*, credono che si voglia ricorrere a cosa sì strana e sì dissociale dal *soggetto*, che fra quello e questo non passi né pure alcuna comunicazione. Costoro son presti di rigettare *a priori*, e senza esame degli argomenti, i sistemi morali che dall'*oggetto* si vogliono derivare. Ma essi sono in gravissimo errore. Nella stessa parola di *oggetto* racchiudesi una relazione col *soggetto*, una relazione essenziale; perocché niente potrebbe chiamarsi *oggetto* quando non fosse veramente intuito dal soggetto, a cui perciò appunto dicesi star contro (*objectum*): questa intuizione, che il soggetto fa dell'*oggetto*, sebbene essenzialmente da sé diverso, è il fatto dato dall'osservazione; il fatto primo, e condizione di tutti gli altri fatti, e di tutti i ragionamenti. E qui è appunto che dimostrasi il circolo vizioso di tutti gli idealisti trascendentali, i quali, dopo avere

quel fatto riconosciuto per via d'*osservazione*, lo negano valendosi del *ragionamento*, cioè cercando di dimostrare che quel fatto è impossibile, e che non può essere che una illusione. Egli è pure una singolar maniera di ragionare questa di cotestoro, a' quali non sembra *possibile* ciò che dá l'osservazione! Io ho dimostrato altrove, che il fatto di cui parliamo niente ha in se stesso che involga veramente, com'essi pretendono, la minima ripugnanza (1).

2. — Non si creda, tuttavia, che quando noi abbiam pure rinvenuto qualche sistema oggettivo, tosto abbiamo il vero sotto le mani. Anche fra questi sistemi v'ha una gradazione di errori, e l'uom trasviato non perviene al vero, se non percorsa, quant'è lunga, quella gradazione.

Tutti questi sistemi, adunque, si posson dividere in due classi principali: la classe di quelli che restringono questo *oggetto*, fonte della legge, alla *volontà* di un legislatore; e la classe di quelli che non dichiarano la volontà di un legislatore per oggetto esclusivo della morale, ma dicono che a tutti gli oggetti conviene dare ciò che loro s'aspetta. I primi posero il fonte della morale nell'*autorità*, i secondi nella *ragione oggettiva*.

3. — E quanto ai primi, egli è ben certo, che la volontà di un legislatore è rispettabile. Nella parola «legislatore» già si racchiude il concetto di una volontà degna di rispetto e di obbedienza. Ma questa volontà è essa il solo fonte di obbligazione? è il fonte supremo?

Questa è una questione assai diversa. Egli è facile l'accorgersi, che coloro che restrinsero il fonte

(1) V. *Il Rinascimento della filosofia in Italia* ecc., I, III, c. XLVII.

delle obbligazioni morali alla volontà di un legislatore, presero la parte pel tutto, e per conseguenza non salirono al fonte supremo delle leggi; perocché dal fonte supremo debbono scaturir tutte le leggi, e non una sola parte.

A provare questa affermazione, io recherò una sola ragione, ma ella sarà irrepugnabile. Quando si dice che l'autorità di un legislatore è il fonte delle leggi, perché è rispettabile, io dimando: e chi ci ha detto, che la volontà del legislatore sia rispettabile? Onde viene quest'obbligo di ubbidire al volere di colui che, pel diritto che n'ha, fa le leggi? Le leggi fatte da quella volontà che n'ha il diritto, non suppongono un'altra legge precedente che comandi rispetto e ubbidienza a quel volere che le fa? Non è dunque possibile in modo alcuno, che quella prima legge che mi comanda di ubbidire al legislatore sia una legge positiva, una legge fatta dal legislatore medesimo; perocché ci perderemmo, se ciò fosse, in un progresso infinito di leggi e di legislatori. Io dovrei credere che le leggi positive debbano essere osservate in virtù di un'altra legge positiva: cioè, in virtù di una di quelle leggi, che non so ancora, se debbono essere osservate. Si supporrebbe provato quello che è da provarsi. Dall'autorità, dunque, vengono molte leggi, ma non tutte; perocché almeno è eccettuata quella che mi ordina di ubbidire all'autorità legislatoria, e che dà forza alle altre. Medesimamente, come l'autorità non può esser fonte *universale* delle leggi, così non può esser fonte *supremo*; perocché almeno quella che mi dice dover io rispettare l'autorità, procede da un fonte anteriore all'autorità medesima, cioè dal fonte della ragione. La *ragione*, adunque, come fonte delle *leggi*, precede all'*autorità*.

E qui si osservi corrispondenza grandissima fra il discorso che noi facciamo intorno alla *prima legge*, fonte delle altre, e il discorso che abbiamo fatto intorno alla *prima verità* criterio di tutte le altre. Là dove abbiamo cercato questo criterio, noi togliemmo ad esaminare la sentenza di quelli che lo riponevano nell'*autorità*, e l'abbiamo rifiutata appunto mediante un ragionare al tutto simile a quello, onde or pure convinciamo d'errore la sentenza, che nella *autorità* ripone la prima legge: dimostriamo, cioè, che a *credere* all'*autorità* non può condurci che la ragione, come ora mostriamo che ad *ubbidire* all'*autorità* niente altro può condurci che la ragione medesima ⁽¹⁾. Questa rispondenza de' due ragionamenti riesce a mirabil conferma del nostro sistema, che pone la legge suprema della morale nella prima, o sia *suprema verità*.

4. — Né egli sarà inutile, che, a chiarimento maggiore e confermazione di tutto ciò, io adduca un luogo del maggior filosofo ateniese, tratto da un dialogo, nel quale Socrate, introdotto a ragionare con un indovino che poneva nella volontà degli Dei l'essenza della santità, adduce un nuovo e calzante argomento a provare che non potea esser così; al quale argomento Eutifrone, che così chiamavasi l'indovino, eziandio che faccia il saputo, non sa più che rispondere.

Avendo, adunque, Socrate dimandato a Eutifrone che cosa fosse il *santo* o sia la santità, e avendo quegli risposto: « ciò che piace agli Dei »; il dialogo continuasi a questo modo:

— Socrate. Il santo è egli amato dagli Dei perché egli è santo, o è santo perché è amato dagli Dei?

Eutifrone. Non intendo io bene ciò che tu di'.

(1) V. il *N. Saggio*, sez. VI, par. I, c. III.

Socr. M'ingegnerò di spiegarmi meglio. Non diciam noi che una cosa è portata, ed una cosa porta? che una cosa è veduta, e una cosa vede? che una cosa è spinta, ed una cosa spinge? Intendi tu, che queste cose diversano fra loro, e in che diversino?

Eutifr. Ben credo d'intenderlo.

Socr. S'ella è così, la cosa amata è differente da quella che ama?

Eutifr. E vuol dimandarsi?

Socr. E la cosa portata, dimmi, è ella portata perché la si porta, o per qualche altra ragione?

Eutifr. Non per altra ragione, ma perché la si porta.

Socr. E la cosa spinta, è ella spinta perché la si spinge, e la cosa veduta perché la si vede?

Eutifr. Sicuramente.

Socr. Non è dunque vero, che si vede una cosa perché è veduta; ma, al contrario, ell'è veduta perché la si vede: non è vero che si spinga una cosa perché ella è spinta, ma è spinta perché la si spinge: non è vero che si porti una cosa perché ella è portata, ma ella è portata perché la si porta: non è egli chiaro? Intendi tu bene quello che io dico? Io dico, che non si fa una cosa perch'ella è fatta, ma che ella è fatta perché la si fa; e che ciò che patisce non patisce perché è paziente, ma che è paziente perché patisce. Non è così?

Eutifr. Chi ne dubita?

Socr. Essere amato non è egli una cosa fatta, o, se vuoi, una maniera di patire!

Eutifr. Sì.

Socr. E dell'essere amato non avviene come di tutto il resto? Non è già perché è amato, che si ama checché, ma è perché lo si ama, che esso è amato.

Eutifr. Chiaro più che 'l giorno.

Socr. Che diremo noi dunque del santo, mio caro Eutifrone? Tutti gli Dei non l'aman essi, secondo te?

Eutifr. Indubitatamente.

Socr. E il fanno perché è santo, o per qualche altra ragione?

Eutifr. Per altra ragione no, ma perché egli è santo.

Socr. Così dunque, essi l'amano perché egli è santo; ma egli non è già santo perché l'amano.

Eutifr. Egli pare.

Socr. D'altra parte, ciò che è amabile agli Dei, è loro amabile perché l'amano.

Eutifr. Chi può negarlo?

Socr. Quindi consegue, Eutifrone caro, che essere amabile agli Dei, ed essere santo, sono cose grandemente diverse.

Eutifr. E come, o Socrate?

Socr. Sì; poichè noi siamo stati d'accordo, che gli Dei amano il santo perché egli è santo, e ch'egli non è già santo perocchè l'amino.

Eutifr. Confessolo.

Socr. E che, al contrario, ciò che è amato dagli Dei, non è tale se non perché gli Dei l'amano: pel fatto stesso del loro amore; e che gli Dei non l'amano già perché da loro sia amato.

Eutifr. Vero è.

Socr. Dunque, mio caro Eutifrone, se l'essere amato dagli Dei e l'esser santo fossero la cosa stessa; come il santo non è amato se non perché egli è santo, ne seguiterebbe che ciò che è amato dagli Dei sarebbe amato per l'energia della sua propria natura; e come ciò che è amato dagli Dei non è amato da essi se non perché l'amano, sarebbe vero il dire che il santo non è santo se non perché egli è amato dagli Dei. Tu vedi dunque bene, che essere amato dagli Dei ed esser santo non si assomigliano punto: poichè l'uno non ha altri titoli all'amore degli Dei, che questo amore medesimo: l'altro possiede questo amore perché egli vi ha de' titoli. Laonde, mio caro Eutifrone, quando io ti dimandavo ciò che è precisamente il santo, tu non m'hai voluto senza dubbio spiegare la sua essenza; e ti sei contentato d'indicarmi una delle sue proprietà, quella d'esser amato dagli Dei. Ma qual'è poi la natura stessa della santità? Questo è ciò che tu non m'hai detto ancora. Se dunque non te

ne spiace, io ti scongiuro di non volermene fare così un segreto; e cominciando finalmente dal principio, insegnami che cosa è il santo, sia poi egli amato dagli Dei, o gli intravvenga altra cosa qualsiasi: poichè su di ciò noi non faremo disputa alcuna. Or via, dimmi francamente ciò che è il santo, e ciò che è l'empio.

— Ma qui Eutifrone si confessa avvilluppato, e non dà piede innanzi.

Quindi apparisce, che coloro i quali non si contentarono di dedurre la morale dalla riverenza dovuta all'essere, ma vi associarono la volontà di Dio, come fece Malebranche, che pose la morale « nell'ordine voluto da Dio », dissero certamente una cosa vera; ma non espressero l'*ultimo* principio morale, che è quello, a fissare il quale tendono le ricerche de' filosofi: perocchè un sì fatto principio non può essere in modo alcuno molteplice; ma dee essere unico e semplicissimo. Senza che, aggiungendo quel celebre Padre dell'Oratorio di Francia, che l'*ordine*, acciocchè costituisca fondamento alla morale, dee esser voluto da Dio, lascia in dubbio, che Iddio possa non voler l'ordine, o che non vi abbia altro ordine se non quello che nasce dal libero voler divino, non rimanendo questo volere per niente necessitato dalla natura stessa dell'essere: cose tutte erronee non leggermente.

Ma riprendiamo il filo della nostra classificazione.

5. — L'*autorità* elevata a principio sommo della morale ne' tempi moderni è dovuta al protestantismo. Questi settatori in principio tolser via le distinzioni morali intrinseche alle azioni, e pretesero che le distinzioni delle azioni non si dovessero desumere che dalla divina rivelazione. Essi cominciarono con l'escludere la ragione umana, restringendo ogni cosa

alla divina Scrittura; e in tre secoli di cammino da quell'eccesso noi li veggiamo rovesciati all'eccesso contrario:

in vitium ducit culpae fuga si caret arte.

Intanto non è più alcuna meraviglia il vedere, che la Riforma, che levò via le distinzioni morali, abbia poi dati de' celebri scrittori, che dalla sola positiva volontà del legislatore pretesero dedurre tutti i doveri: tali sono Puffendorff ⁽¹⁾, Seldeno ⁽²⁾, Samuele Cocceio ⁽³⁾, Boemero, Cumberland ⁽⁴⁾, Daries ⁽⁵⁾ ed altri. Questa mancanza di elevazione, comune a tali scrittori, non si dee attribuire a mancamento in loro d'ingegno, ma all'influenza delle opinioni religiose, nelle quali vennero allevati ⁽⁶⁾.

(1) V. l'opera *De Jure nat. et gent.*, l. I, c. VII, § 3.

(2) V. *Jus naturae et gentium juxta discipl. Hebraeor.*, c. v, 6.

(3) V. *Dissert.*, proem. I, cap. II, sect. III, § 61.

(4) *De legib. naturae*, Lubec. 1683.

(5) *Erste Gründe der Sittenl.*, Jena, 1755.

(6) Confessiamo, per altro, senza esitare, che anco presso gli scrittori cattolici l'elevatezza del pensare insieme colla grandezza e nobiltà dello stile dopo il Cinquecento è immensamente diminuita. In prova di ciò basta osservare quanto pochi sieno que' moralisti, che cercando il principio della morale s'avvedano, che l'autorità *positiva* suppone innanzi di sé un *principio razionale*, o che non confondano queste due cose insieme. GIO. FRANCESCO FINETTI, che appartiene però a' filosofi anzi che a' teologi, non ha difficoltà alcuna ad esprimersi in questo modo: « Conciossiaché la ragione sia priva di autorità, ella può invitarci bensì ad operare, ma non può obbligarci, non può limitare la libertà: il che può esser fatto unicamente dal superiore, come sembra per sé manifesto. Or chi dirà che la ragione sia superiore all'uomo, quando la libertà è una facoltà propria della ragione? » (*De principiis juris nat. et gent.*, t. II, l. X, c. VI). Ma che la *ragione* sia superiore all'uomo il dirà s. Agostino, il quale non temerà di dire, che lo spirito umano « *haeret veritati NULLA INTERPOSITA CREATURA* » (l. LXXXIII QQ.). In somma il Finetti e con lui tanti altri non distinsero la *ragione soggettiva* dalla *ragione oggettiva*; non distinsero la *ragione* dal *lume* della ragione, la facoltà dell'uomo, dall'eterna idea che

Né stettero contenti di porre il principio morale nell'autorità divina; ma una volta stabilito, che ogni moral dovere dee riportarsi all'*autorità*, cioè alla libera volontà del legislatore, discesero da quell'altezza: cercando il principio della morale nell'autorità umana, nelle leggi civili, confondendo in tal modo la *legalità* esteriore colla *moralità*, o almeno restringendo questa entro i confini di quella.

6. — A questo genere, se non anco discesi più basso, vogliono aggregarsi coloro che misero l'unica norma dell'operare nelle *consuetudini*; quasiché l'uomo, simile alla pecora, fosse condannato a far sempre quello che vede fare a' suoi simili. Valerio Massimo racconta, che i Cretesi, quando voleano gittar contro i loro peggiori nemici la massima delle imprecazioni, solevano augurar loro, che « si diletassero d'una

l'illumina e donde procede veramente la promulgazion della legge. Essi videro, che la ragione soggettiva non era atta a produrre alcuna legge; negarono, dunque, che nella natura umana si trovasse alcun principio di vera morale legislazione. Né pure il Liguori ragiona con chiarezza su questo argomento. Egli cita in un luogo il Finetti, e ne mostra approvar la sentenza, soggiungendo: «Giustamente, dunque, conchiude questo dotto autore, che circa le azioni morali non abbiamo noi alcuna vera obbligazione se non quella che nasce dalla legge di Dio nostro supremo legislatore» (*Appendice alle quattro apologie*, 8). Ma per sua difesa convien dire, che egli poco dopo cita un testo di s. Tommaso, dove questi colla sua solita perspicacia entra subito nella distinzione fra il principio oggettivo e il soggettivo della intelligenza umana, e negando a questo il portare le leggi, l'accorda al primo. «*Ratio humana secundum se* (ecco la ragione soggettiva) *non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita* (ecco l'elemento oggettivo e superiore all'uomo che sta nella ragione umana) *sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda*» (S., I. II., XCI, III, ad 2). Ora a questa vera e sana dottrina il Liguori mostra dare ogni assenso, dicendo: «Dunque la regola delle azioni morali non è il diritto naturale, che nasca dalla natura dell'uomo, o sia l'umana ragione, che gli vien dettata dalla sua natura; ma è la legge impressa da Dio nel cuore dell'uomo» (Ivi): parole però queste stesse non al tutto scemvare da qualche confusione od oscurità.

mala consuetudine » (1). Tanto il buon senso di que' popoli distingueva ciò che è *usato*, da ciò che è *giusto*, onesto, lodevole, decoroso! Finalmente quelli, i quali pretesero che la morale si muti secondo i climi, non possono considerare per azioni e norme morali, che le consuetudini de' popoli, che son quelle sole che risentono non poco dell'influenza de' climi: influenza che non viene menomamente sentita dagli eterni principii di ragione, i quali principii sfuggono all'attenzione degli accennati moralisti (2).

7. — Ma fra questi stessi moralisti di cui parliamo convien notarsi delle somme differenze. La massima di queste si è, che alcuni sono sinceri, e credono veramente ad una morale; quando altri, all'opposto, non parlano di morale, di leggi e di costumi, se non in modo subdolo e perfido, come quelli che sono troppo consapevoli a se medesimi, che ne' loro sistemi non si dà morale alcuna. Cotestoro, adunque, ritengono il santissimo nome della *morale*, distruggendo ad occhi aperti la cosa nominata; e commettono questa povera malizia, per non incontrare la

(1) « *Cretenses, cum acerbissima execratione adversus eos quos vehementer oderunt uti volunt, ut mala consuetudine delectentur optant* »; a cui soggiunge: « *modestissimo voti genere efficacissimum ultionis eventum reperiunt* » (VAL. MAX., VII, II).

(2) Sebbene il B. di MONTESQUIEU attribuisca assai all'influenza del clima, parmi tuttavia ingiusta la taccia che alcuni gli danno del negar ch'egli faccia qualche cosa d'immutabile e di fisso nella morale. Anzi, fino dal principio del suo libro, *Dello spirito delle leggi*, riconosce de' rapporti necessari nella natura, e su quelli pone la ferma base delle stesse leggi. Più cagione di dubitare ci dà MONTAIGNE, e ove noi volessimo trarre in mezzo alcuni brani a provarlo, niente più facile. Kant lo accusò di questo errore in Germania; ma PLATNER prese bene o male le sue difese. V. *Philos. Aphorismen*, Lips. 1800, II Th., not. al § 198.

Quelli che distruggono senza dubbio la morale ad occhi aperti, riducendola alle leggi civili, sono il citato MANDEVILLE, NAIGEON (art. *Académiciens*) ed altri tali.

disapprovazione di tutto il mondo, che farebbe di loro il più severo giudizio, se, gittata la maschera, professassero aperto di non ammettere principio alcuno di morale, non virtù, né vizio.

A ragion d'esempio, egli era certo sincero un Socrate, o un Platone, nel riconoscere una morale, e una morale immutabile, eterna, sebbene poi la legassero troppo strettamente, quasi colpevole incatenato colla sua guardia, alle leggi positive della città.

All'incontro, non potea essere sincero il concetto della morale di Epicuro, perocché, dopo aver stabilito l'*ἀδιαφορίαν* ⁽¹⁾ di tutte le cose, veniva egli a dirci, che le leggi e le costumanze patrie rendevano alcune azioni più o meno oneste, e così costituivano una morale. Perocché, se una morale non precede alle leggi positive, queste non possono in modo alcuno costituire delle differenze veramente morali fra le azioni. Gli uomini non hanno tanto di possa da creare un dovere col loro arbitrio; giacché un dovere, per propria natura, ha una cotal forza assoluta e infinita. E veramente l'obbligazione di ubbidire alle leggi patrie o è morale o no. Se è morale, questa obbligazione precede già di sua natura quelle leggi; se non è morale, dunque le leggi non obbligano moralmente, e perciò non costituiscono né dovere, né vera morale ⁽²⁾.

(1) Che tutte le azioni per sé erano indifferenti, cioè né buone né cattive.

(2) « *Illic dissentiamus cum Epicuro* », dice SENECA, « *ubi dicit nihil iustum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari METUS non possit* » (Ep., xcvi). Al tempo di Seneca esistevano i libri di Epicuro, e qui lo cita espressamente. Che giustificazione, adunque, possiamo immaginare d'un filosofo, che non ammette altra ragione di evitare il delitto, che il puro timore?

8. — Un'altra differenza tra' filosofi di cui parliamo, degna di notarsi, si è, che alcuni d'essi, nello stesso tempo che distruggono la morale, dichiarano (sicuramente o no) di averne una, e si fanno quasi un punto di onore di averla, e di mantenerla. Altri, all'incontro, non si danno cura di mantellare la loro lassezza morale, e confessano aperto di abbandonarla: come inutile o dannosa cosa, quand'anco ella vi fosse. Fra questi ultimi si dee porre fra gli antichi il fondatore della seconda Accademia, Carneade, uno de' tre ambasciatori mandati a Roma dagli Ateniesi per l'affare della città d'Oropo. Alle disputazioni da lui tenute in Roma sulla morale, temé il senno e l'integrità romana, non forse egli guastasse con fallaci ragionamenti intorno alla giustizia la gioventù, e Catone il censore, come l'udì parlare in tale argomento, opinò « doversi rimandare senza indugio quegli ambasciatori, perocché argomentando « quell'uomo, non si potea più discernere agevolmente il vero dal falso » (1). Ora, la somma della disputazion di Carneade, riferitaci da Lattanzio, era questa: « Gli uomini aver sanciti i diritti secondo « la forma dell'utilità, varii secondo le usanze, e « averli mutati secondo i tempi: diritto naturale non « esservi di sorte: e tutti gli uomini di pari come « gli altri animali venire da natura mossi a seguire i « propri vantaggi: perciò, o non esservi in modo alcuno giustizia, o, se alcuna ve n'ha, esser ella una « somma stoltezza; perocché nocerebbe a sé, provve-

(1) « *Cato censorius, in illa nobili trium sapientiae procerum ab Athenis legatione, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quoniam, illo viro argumentante, quid veri esset, haud facile discerni posset* ». PLIN., *Hist. Nat.*, VII, 30.

« dando a' vantaggi altrui » (1). Sono queste ultime parole, che mostrano non solo il sofista, ma l'uomo immorale. Egli fa rinunzia solennemente all'obbligazione morale per l'unica ragione, che non la trova conciliabile col proprio interesse, sebbene sia benefica verso gli altri. Per questo la dichiara *stolta*, restringendo la *sapienza* nel far bene a se stesso. La *sapienza* così interpretata, ristretta entro a sì miseri confini, è una nuova prova del difetto del principio morale posto incautamente da Socrate, che, come vedemmo, usava denominarlo *sapienza*, ovvero *prudenza*. Questa denominazione assai vaga, esige al tutto delle determinazioni. Non avendogliele Socrate messe, avvenne che dalla sua scuola uscirono delle filosofie le più contrarie fra loro quanto allo stabilire il concetto della morale; perocché ciascun filosofo determinò la parola « prudenza », usata da quel grand'uomo, a suo piacimento; e ne trasse ciò che meglio egli voleva. Carneade restrinse quel vocabolo ad un misero calcolo di egoismo, e così distrusse la morale. Altri videro che v'avea una prudenza, o sapienza, superiore a tutto ciò che era individuale e soggettivo; videro in pari tempo che quest'era peregrina, invisibile agli occhi corporei, e riputata, al giudizio de' sensi, il contrario di quello ch'ell'era, cioè riputata stoltezza: costoro s'innamorarono di una tal sapienza sublime; dissero che, se fosse veduta, *mirabiles amores excitaret sui*; s'appresero ad

(1) « *Eius disputationis summa haec fuit: iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata. Ius autem naturale esse nullum: omnes et homines, ut alias animantes, ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam, aut, si sit aliqua, summam esse stultitiam; quoniam sibi noceret alienis commodis consulens* » etc.: LACT., *Div. Inst.*, l. v, c. xvii.

essa, e salvarono la morale. Di piú, queste nobili menti conobbero ancora quello, che era tanto lontano dal veder Carneade, cioè che la generosità, il disinteresse, l'oblio di se stesso, la cura d'altrui, è ciò che nobilita, e ingrandisce veramente l'umanità, e conchiusero « esser piú conforme alla stessa « natura umana l'eccelsità dell'animo, che la bellezza del corpo e la robustezza » ⁽¹⁾.

9. — Ma or che diremo di coloro, i quali posero il principio della morale nel consentimento generale de' popoli?

Qui conviene distinguere. Perocché, o costoro considerano il consenso de' popoli come un'autorità che impone l'obbligazione; ovvero il considerano puramente come un mezzo di conoscere l'obbligazione (*principium cognoscendi*).

Inteso questo sistema nel primo modo, è facile di vedere, ch'egli difetta gravemente in due modi. Il primo è comune a lui e a tutti que' sistemi che pongono il principio della morale nell'autorità, e consiste nello stabilire un principio, che non può mai essere il supremo, cioè quello che contiene la ragione ultima e immediata dell'obbligazione morale. Perocché, come già notammo, ogni autorità positiva suppone innanzi di sé una ragione che la faccia conoscere, e ne dichiarar la potenza di obbligare. Il secondo difetto, poi, è di lunga mano maggiore; perocché vi può essere un'autorità legittima di obbligare, e però vero principio di morale, sebbene non principio supremo; e tale è in primo luogo e per sé l'autorità di Dio; tale in secondo luogo e per partecipazione l'autorità de' legislatori umani; ma, quanto

(1) « *Etenim multo magis est secundum naturam excelsitas animi pulchritudine et viribus* »: Cic., *De Off.*, III, 5, 6.

al genere umano, per sé considerato, egli a suo vantaggio ha la forza, non il diritto di comandare a chicchesia: di maniera che, se v'avesse da una parte tutto il genere umano, e dall'altra uno solo individuo, questo individuo rimarrebbe libero, e il genere umano potrebbe opprimerlo, e anco polverizzarlo, ma non imporgli alcuna legge obbligatoria, quando non mettesse fuori qualche altra ragione di comandare diversa dalla sua semplice volontà o autorità. E parlando in generale può stabilirsi, che « nessuna *maggiorità* ha per se stessa diritto di comandare a nessuna *minorità*, perocché non v'ha autorità puramente umana, cioè a dire volontà semplice di uomo, che possa esser legge atta a legare moralmente altri uomini ». Quando però dicesi volontà semplice, non si nega che vi possa avere una ragione, la quale renda autorevole e atta a comandare quella volontà che a ciò non è atta per sé, ma che si rende tale accidentalmente con aggiungerlesi una conveniente ragione. Sicché i sistemi che deducessero la morale puramente dal consentimento degli uomini, apparterrebbero a quelli che mettono l'obbligazione morale dove non è, e che però niente insegnano di morale, sebbene l'assunto che prendono sia quello d'insegnar questa scienza.

Quando poi il consenso del genere umano non si pigli come la fonte dell'obbligazione, ma come l'unico mezzo di *conoscere* quali azioni si debbano fare, quali fuggire, e quali sieno puramente lecite, esso non appartiene più a' principii morali di cui noi facciamo la storia, ma sarebbe un *criterio* morale ⁽¹⁾.

(1) Vedi intorno a ciò il *Nuovo Saggio*, sez. vi, e il *Rinnovamento della filosofia in Italia* ecc., l. iii.

10. — Or qui ragion vuole, che prima di chiudere questo capitolo, io faccia un'osservazione circa il modo legittimo d'intendere gli antichi moralisti, e non pochi moderni, nell'uso che fecero di alcune maniere di dire.

Tennemann pretende di trovare in contraddizione seco stesso Platone circa il principio morale. Egli osserva, che nel *Teteto* questo filosofo pone il principio morale nella similitudine con Dio ($\delta\mu\omega\lambda\omega\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$): quando, all'incontro, nell'opera della *Repubblica*, e in altri luoghi, ritrova consistere il principio morale nella intelligenza, o nella ragione ($\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) ⁽¹⁾. La stessa incoerenza fu rimproverata da qualche autor moderno a Cicerone, che tanto attinse dall'ateniese filosofo ⁽²⁾. Ma è egli giusto questo rimprovero? Noi crediamo di no: bensì crediamo, che in tutti gli scrittori di alta mente, che fiorirono innanzi a Cristo, s'incontri una locuzione inesatta, quella onde pongono un Dio nella mente dell'uomo; locuzione, che li fa parere in contraddizione seco stessi, ma che, quantunque contenga, presa nel suo senso proprio, un errore, tuttavia è sublime, e con essa doveano scontrarsi le menti più profonde quasi di necessità: locuzione, che ancora dopo Cristo fu ripetuta le mille volte dagli autori ecclesiastici, e che subì tuttavia, nell'uso che questi ne fecero, una modificazione importante, ricevendo un nuovo senso, cioè un cotal senso traslato: il qual senso noi ne' nostri scritti abbiamo creduto di dover chiarire e svelare, acciocché non restasse niuna inesattezza ed oscurità nel favellar nostro e loro, e il vero fosse non pur conservato, ma ben anco espresso oggimai con purezza in tutta la sua sincerissima luce.

Convien dunque osservare, che se noi prescindiamo dallo stato soprannaturale, a cui viene sollevata l'umanità per la grazia, la qual grazia, secondo il dogma cristiano, è una comunicazione immediata di Dio all'anima,

(1) *System der Platon*. Leipz. 1795, t. iv, p. 28 e sgg.

2) REIBERGER, *Ethica Christiana*.

e se consideriamo l'uomo nello stato puramente naturale, non si trova in tutta la natura un elemento divino, cioè infinito, eccetto che nella ragione umana. Veramente il *lume* della ragione, che, come noi abbiamo mostrato, è l'essere senza limitazione, ha tali caratteri, che lo sollevano all'ordine delle cose infinite, e perciò divine⁽¹⁾. Il perché tutti i grandi ingegni dell'antichità osservarono questo elemento, e furono scossi di maraviglia considerandone le stupende prerogative, di cui va fornito, e delle quali egli solo gode in tutta l'università delle cose. Laonde quelle nobili menti si diedero con ismisurato ardore a meditare questo elemento divino, e più vi meditarono, più ne stupirono. Tutta la filosofia orientale ha per sua base prima e termine fisso questa favilla della divina natura, che accende l'umana intelligenza. Parimente l'italica filosofia, che comincia da Pitagora, quanto è a noi noto di essa, non prende le sue mosse che da questo oggetto essenziale della mente. Con Anassagora questo principio saldissimo di tutto il sapere passa nella Grecia, e da quel tempo forma l'anima della filosofia greca. Egli è per mezzo di Socrate e di Platone, che questo principio immutabile, questo fondamento unico della sapienza, alla riflessione umana si rivela brillante di nuova luce, e inesauribilmente fecondo. A ragione uno scrittore italiano, degno di essere più conosciuto ch'egli non sia, dimostra, che a questo principio, non mai abbandonato dalle menti sublimi in verun secolo, deesi la *perennità* della filosofia⁽²⁾. Or non era egli quasi necessario, e per così dire, inevitabile, che gl'ingegni che pervenivano a sollevarsi alla contemplazione di questo principio della ragione, vedendolo immensurabile al paragone dell'universo, unico in tutta la natura, altissimo, infinito ne' suoi caratteri essenziali, e in somma vera-

(1) Vedi il *Rinnovamento della filosofia in Italia* ecc., l. III, c. XL, XLV.

(2) STEUCCO DA GUBBIO. V. l'opera *De perenni philosophia*.

mente divino, gli applicassero il nome di Dio? Era la sola cosa che la divina natura di sé a loro manifestava, e però a questa s'apprendevano ansiosi, avvisandosi d'aver con essa nelle lor mani, per così dire, tutta intera la divinità. Tale era il Dio de' filosofi, certamente più rispettabile di tutti gli Dei innumerevoli del politeismo: tale era il Dio pel quale moriva Socrate, stimato un ateo, e pel quale ai nostri tempi molti sostennero, se non la pena di Socrate, certo la stessa sentenza, che rei dichiaravali d'ateismo ⁽¹⁾.

Or, dunque, tanto pose d'importanza l'antica filosofia in quest'unico elemento divino, in cui l'occhio dello spirito umano sta immobilmente fiso per natura, che distinguendolo dall'anima, dichiararono quello d'un prezzo infinitamente maggiore di questa, e da quello dissero provenire alla mente l'intendere, e lo stesso esistere. In tal modo, secondo questa sapienza dell'antichità, la mente comunica immediatamente con Dio, e questo Dio-lume della mente crea la mente stessa, pur collo starle presente. Di più ebbero conosciuto, che ciò che vede la mente per natura, ciò in cui tutto ella vede, è l'essere: di che poterono definire Iddio, a quel modo stesso che lo definisce la divina Scrittura: QUEGLI CHE È. Tutte queste cose il Genovesi stesso confessa d'aver trovate in Plotino ⁽²⁾.

Di più, scoperto, che alla mente cominciava l'intendere coll'intuizione di Dio, e che ella stessa con questa intuizione cominciava, dissero che la mente partecipava della divinità; e trapassando il sottil confine che parte

(1) Il libro d'ARDUINO degli *Athei detecti* sarà per questo nella storia della filosofia un memorabile monumento.

(2) « *Iam Plotinus prolixè de unione mentis cum Deo disserit. Inter caetera, quae eo loco dicit, est, 'mentem in contemplando ENTE (ON, quo nomine DEUM vocant Platonici)' totam esse occupatam. Etiam illud addit, 'ens eo ipso quod intelligitur a mente, dare illi et INTELLIGERE et ESSE'* ». Cfr. *Disciplinarum metaphysicarum Elementa*, t. III, par. III, c. III, *De idearum natura et origine*.

e tien separate le nature comunicanti in fra loro, e queste confondendo per conseguente e mescendo in una, conchiusero che la mente stessa era una emanazione di Dio; nel quale, come in suo principio, un tempo poi, colla morte del corpo, sarebbesi immersa; e così, assorbita nell'essere universale, avrebbe perduta ogni individualità. Questa è in espressi termini la dottrina stoica (1).

(1) La stoica dottrina nacque da quella di Eraclito. Questi avea deviato alquanto dalla dottrina delle *idee*, ed aveva attribuito alle cose *reali* della natura quello che solo alle idee propriamente conveniva (vedi quanto io scrissi su di ciò nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* ecc., I. III, c. XLI, p. 472, nota 4 [1ª ediz.]). Laonde non fa maraviglia se anco nella dottrina di Zenone si trovi qualche confusione fra il mondo *ideale* e il *reale*, e a questo s'attribuiscono caratteri, che in quello furono osservati, e per isbaglio poi a questo attribuiti. Quindi è che le due formole morali degli Stoici: « Vivi secondo la diritta ragione (ὀρθὸς λόγος) », e l'altra: « Vivi conformemente alla natura (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) », vengono al medesimo, appunto perché gli Stoici confondevano insieme la *ragione* e la *natura*. Laonde TENNEMANN dice acconciamente nel suo *Manuale*: « La morale degli Stoici posa sopra un'osservazione importante de' caratteri essenziali dell'umanità, della ragione e della libertà, e sopra una stretta associazione della *legge* pratica e della *natura*, in virtù del principio, che Dio, causa immanente di ogni forma e di ogni proporzione nel mondo, è per se stesso la ragione, e la legge suprema » (§ 163). Sebbene, adunque, nel sistema stoico si perdesse alquanto quella distinzione sì luminosa fra l'*ideale* e il *reale*, che era stata immobilmente stabilita dalle più antiche filosofie, e massimamente da Platone; e ciò per l'influenza della filosofia d'Eraclito, come dicevamo; tuttavia non si può disconoscere, che il *fondo* della dottrina stoica s'accorda colle dottrine nobili dell'antichità, che tutte hanno per base l'elemento *divino* della ragione. E con questa chiave troverassi una somma uniformità fra le formole morali usate dagli Stoici e quelle usate da' Platonici. Tutte si riducono a tre, cioè: 1º « Vivi secondo la ragione »; e questa sentenza s'incontra di continuo ne' libri di Platone; 2º « Vivi conformemente alla natura »; e questa, attribuita principalmente a Cleante, molto prima era platonica, giacché Palemone, che succedette a Senocrate nell'Accademia in Atene, ne faceva continuo uso (v. DIOG. LAERT., IV, 16 e sgg.; CIC., *De fin.*, IV, 6); 3º la terza formola, finalmente, comanda l'imitazione, o sequela di Dio, usata così spesso da SENECA (« Ut breviter tibi formulam scribam: talis animus sapientis esse viri debet, qualis Deum deceat ». Cfr. *Ep.*, xcii); e questa è pure platonica in sommo grado. L'*idea*, dunque, oggetto essenziale o sia lume della ragione, chiamavasi *Dio*: questo è parlar co-

Ma tutte le nobili scuole dell'antichità (lasciando da banda quelle che Cicerone chiama plebee ⁽¹⁾) conven-
gono nel fondo fra di loro assai più che non paia, e le
loro discrepanze sono molte nelle parole e nelle forme,
poche e nulle nella sostanza, di maniera che io tengo
cosa non punto impossibile, come pur si crede volgar-
mente, il farne un' amica conciliazione ⁽²⁾.

E quanto a questa dottrina degli Stoici, che l'anima,
separandosi dal corpo, s'immerga in Dio ond'era uscita,
e in quel mare come minima gocciola perda se stessa,
egli è un errore, ove assai facilmente dovea sdruciolare
quella filosofia, che nell'essere ideale, oggetto immanente
dell'intelligenza, avea creduto di vedere Dio stesso. Per-
ciò nel *Fedone* di Platone si trova qualche traccia del-
l'opinione stoica. Ivi appunto s'introduce Socrate vicino
a bere il veleno, parlante a' suoi amici in questo modo:
«Io spero, senza tuttavia poterlo dimostrare, che nel-
l'altra vita troverò pure gli uomini virtuosi; ma, quanto
al trovarvi degli Dei amici dell'uomo, questo è ciò che
io oso assicurare, se pur di nulla in queste materie noi

mune, come dicevo, a tutte le nobili scuole dell'antichità. Quando poi,
oltre aversi preso per Dio il lume della ragione, confondevasi ancora
con questi due elementi unificati il terzo, cioè la natura, allora la filo-
safia finiva nel panteismo: sorte destinata allo stesso stoicismo: le tre
formole morali di questo, nelle quali si pone per norma delle azioni
or la ragione, or la natura, or Dio, dimostrano che prendevansi queste
tre cose l'una per l'altra, e appalesano il panteismo stoico. A confir-
mar, poi, come nel fondo non differisce la morale stoica dalla plato-
nica, rammentisi, che questa poneva la virtù nella scienza, e diceva
virtuoso colui che sapeva. Or non è questo pensiero medesimo conte-
nuto per intero nella descrizione che facevano del loro savio gli Stoici?
(Vedi in G. Lipsio, *Manuductio ad Stoicam philosoph.*).

(1) « *Initium faciemus ab eorum philosophorum doctrina, quos plebeios
Cicero vocat, apud nos sensistae audiunt* »: GENOVESI, *Disciplinar. me-
taphysicar. Elem.*, t. III, par. III, c. III.

(2) Nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* ecc. fu cercato di con-
ciliare insieme le tre stirpi dell'antica filosofia circa il principio supremo
del sapere, cioè la scuola italica, la eleatica e la ionica modificata da
Anassagora. Vedi l. III, c. XL e XLI.

possiamo chiamarci sicuri ». Ora il dubbio, che dimostra Socrate sul trovare nell'altra vita gli uomini che nella vita presente coltivarono la virtù, non muove altronde, come ottimamente osserva l'ultimo traduttore francese di Platone⁽¹⁾, se non dal sospetto, che l'individualità mediante la morte del corpo si perda del tutto, unendosi l'anima alla divina sostanza. Quanto poi a quegli Dei eccellenti, che Socrate si assicura di ritrovare nell'altra vita, essi sono appunto le *idee*, che non possono perire, e che questo filosofo chiama anco essenze, enti, o enti degli enti ⁽²⁾, a' quali l'anima aderisce, e co' quali egli va immaginando che l'anima si possa del tutto mescolare e confondere, tolto l'impedimento del corpo.

Indi viene quel concetto socratico della *virtù* considerata in questa vita, riposto in una cotal morte spirituale, concetto sublimato poi tanto dal cristianesimo. Perciocché, come la morte non è che una separazione dell'anima dal corpo, così, diceva Socrate, la virtù non può essere che uno staccamento dell'anima dalle affezioni corporee, un operar di questa con indipendenza da tutte le passioni animali, e solo a seconda del lume eterno che in lei risplende, di questo gran lume che è Dio. Perciò ancora la stessa morte fisica veniva considerata siccome un bene: sentimento, che trovasi ugualmente ne' Platonic, e negli Stoici: « Quando verrà quel dì », dice Seneca, « che separerà cotesto misto di *divino* e di *umano*, io lascerò questo mio corpo dove l'ho trovato: e io stesso mi restituirò agli Dei: e né pur ora veramente sono senz'essi, ma legato da un che di grave e di terreno » ⁽³⁾.

virtù è cotal
morte

(1) V. COUSIN nella prefazione al *Fedone*.

(2) Dice anco nel *Fedone* delle idee, che queste costituiscono l'essere delle cose: Ὡςπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπ' αὐτῇ τὴν τοῦ ὄντος ἐστὶν.

(3) « *Oum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hoc ubi inveni relinquam: ipse me DIIS reddam. NEC NUNC SINE ILLIS SUM, sed gravi terrenoque detineor* ». V. Ep., cii.

In niun luogo però degli antichi scrittori questo concetto è più ampiamente e più sublimemente sviluppato, che negli stupendi ragionamenti che tenne Socrate a' suoi amici innanzi di morire, se pur furono tali, quali a noi vennero tramandati nel *Fedone* di Platone. Parmi prezzo dell'opera, che io ne rechi qui un qualche brano.

Dopo avere il carcerato Socrate stabilito, col consenso de' suoi amici, che la morte non è altro se non la separazione dell'anima dal corpo, egli trapassa a parlare della filosofia, cioè della vita virtuosa. Qui toglie a dimostrare, che il filosofo, cioè l'uom virtuoso ⁽¹⁾ non può mettere la sua stima ne' piaceri del corpo, non può fare un gran caso di nulla che sia corporeo, ma si dee cercare e seguire ciò che è puramente spirituale. È la ragione, la verità, la scienza che dee servire di norma all'uomo savio nel suo operare, e ch'egli dee seguire costantemente. Or bene la scienza si ha ella forse per mezzo del corpo? — Qui si solleva a dimostrare, la scienza non esser corporea, non venirci data da' sensi: i sensi non possono veramente dare che la materia della scienza, la scienza stessa non mai. Questa è il complesso delle idee, e le idee sono l'intuizione delle essenze conoscibili delle cose; le quali essenze non cadono sotto i sensi corporei. Ma udiamo, se piace, Socrate stesso:

— Socr. E quanto all'acquisto della scienza, il corpo è egli un ostacolo, o non è, quando lo si associa a questa ricerca? Io vo' spiegarmi con un esempio. La veduta, o l'udito, ha in sé qualche certezza; oppure hanno ragione i poeti, che continuamente ci cantano, che noi non udiamo, né veggiamo veracemente? ⁽²⁾. Ma se questi due sensi non sono puri, e gli altri saranno ancor meno, poichè sono troppo più inetti: non pare a te, come a me?

(1) Vi ha sempre quella confusione che noi abbiamo già indicata fra il sapere e l'operare, la dottrina e la virtù: indi filosofo, savio, prudente, sono nel linguaggio di Socrate sinonimi di uom virtuoso.

(2) Questi poeti che cita qui Socrate sono Parmenide, Empedocle

Al tutto così, disse Simmia.

Quando, adunque, riprese Socrate, trova l'anima la verità? giacché, fino a tanto ch'essa la cerca col corpo, noi veggiam pur chiaro, che questo corpo la inganna, e la induce in errore.

Simmia. Vero è.

Socr. Or non è egli nell'atto del pensiero, che l'entità all'anima si manifesta?

Simm. Sì.

Socr. El'anima non pensa meglio che mai, quand'ella non è turbata né dalla vista, né dall'udito, né da dolore, né da voluttà, e quando chiusa in sé, e spacciata quanto le è possibile da ogni commercio col corpo, s'affissa dirittamente in ciò CHE È, affin di conoscerlo?

Simm. Ottimamente.

Socr. E non è allora appunto, che l'anima del filosofo dispregia il corpo, lo fugge, e cerca di esser tutta sola seco medesima?

Simm. Così a me pare.

— Or dopo avere per tal modo mostrato in generale, che l'anima non giunge alla pura e vera cognizione, se non istogliendosi dal corpo e affissandosi nell'essere (in ciò che è); egli vien chiarendo lo stesso vero, rispetto alle cognizioni particolari, e segnatamente alle idee della giustizia, del bene, del bello, e a tutte l'essenze. Udiamolo ancora.

— Socr. Proseguiamo, o Simmia. Direm noi che la giustizia è qualche cosa, o che è niente?

ed Epicarmo. STOBEO (*Floril.*, IV) e PLUTARCO (*De Fortuna*) recano di Epicarmo questi versi:

« Lo spirto vede ed ode, e l'occhio è cieco,
« Sordo l'orecchio...

Chi vuol vedere chiarito questo vero, e condottolo, com'io spero, all'evidenza, legga il dialogo da me inserito nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* ecc., I. III, c. XLVII.

Simm. Qualche cosa sicuramente.

Socr. Non diremo il medesimo del bene e del bello?

Simm. Niun dubbio.

Socr. Ma l'hai tu vedute queste cose?

No, mai, diss'egli.

Socr. O le hai tu còlte con qualche altro tuo organo corporale? E io non parlo solamente del giusto, del bene e del bello; ma della grandezza, della sanità, della forza, insomma dell'essenza di tutte le cose, cioè a dire di ciò che elle sono in se stesse. È egli forse per mezzo del corpo, che si raggiunge ciò che esse hanno di più reale, o pure si penetra più innanzi dentro a ciò che si vuol conoscere, più che ci si pensa, e ci si pensa con più accuratezza?

Simm. Tutto ciò non può essere contrastato.

Socr. E bene, vi ha egli un modo di pensare più accurato, che quello in cui si adopera il pensiero tutto solo, scevero da ogni elemento straniero e sensibile, e s'applica immediatamente egli stesso, nella sua schietta natura, alla ricerca della pura essenza di ciascuna cosa in sé, senza ministero di occhi e d'orecchi, senza intervento di corpo, che non fa che turbare l'anima e impedirli dal trovar la sapienza e la verità per poco ch'ella con lui vengasi mescolando? Se pur puossi conoscere in qualche modo l'essenza delle cose, non è egli così che vi si giunge?

Simm. A maraviglia, Socrate; non puossi dir meglio.

Da questo principio, rispose Socrate, non vien egli necessariamente, che i veri filosofi debbano pensare e dire seco medesimi: Non v'ha che solo un sentiero fuor di mano, pel quale possa avviarsi la ragione nelle sue ricerche: perocché fin a tanto che noi avrem questo corpo, e che l'anima nostra sarà incatenata in questa corruzione, mai non possederemo noi l'oggetto de' nostri voti, la verità? Veramente il corpo ci attornia di mille noie, per lo bisogno d'averne cura: con esso sopravvengono le malattie, e intraversano le nostre investigazioni. Ci empie il corpo di amori, di desideri, di timori, di mille zac-

chere, di mille sciocchezze, di guisa che non ci lascia da vero, come si suol dire, un'ora in senno. Conciossiachè, onde mai le guerre nostre, le sedizioni, le pugne? Dal corpo e dalle sue affezioni. In vero tutte guerre procedono solo dal desiderio di ricchezze, e ci bisogna ammassarle a cagion del corpo per soddisfarne a' bisogni. Ecco onde avviene, che non abbiain poscia il tempo di porre l'animo alla filosofia, e che, ciò che è peggio, se per avventura ci riman qualche comodo di ciò fare, e noi ci mettiamo a riflettere, tutt'a un tratto entra il corpo in mezzo alle nostre ricerche, e ci turba, ci stordisce, ci rende incapaci di discernere il vero. Egli è dunque troppo chiaro, che, se noi vogliam sapere qualche cosa veracemente, ci bisogna segregarci dal corpo, e l'anima da sé dee esaminar le cose in se stesse. Allora solamente, che l'anima sarà così separata, noi godremo della sapienza, di cui or ci diciamo amanti: egli è quanto dire, che ciò sarà dopo la morte nostra, non in questa vita. E cel dice ben chiaro la ragione. Perocché s'egli è pur vero, com'è, che noi non possiamo conoscer nulla con purezza, avendo d'intorno il corpo, ti bisogna dire l'una di queste due cose, o che la verità non si conosca mai, o che la si conosca sol dopo morte, quando l'anima sarà restituita a se stessa. Durante poi la presente vita noi ci accosteremo alla verità sol di tanto, di quanto ci allontaneremo dal corpo, e rinuncieremo ad aver con lui comunicazione, eccetto quello che è di necessità, senza permettergli di empirci della sua natural corruzione, conservandoci puri dalle sue brutture fin a tanto che DIO stesso venga a liberarcene. Così francheggiati dalla stoltezza del corpo, ben io spero, che noi allora converseremo con uomini deliberati siccome noi, e da noi medesimi conosceremo l'essenza delle cose; e forse a questo si riduce la verità. Ben a colui che non è puro, non concedesi di contemplare la purezza. Ecco, mio caro Simmia, quello che i veri filosofi, parmi, devon pensare e dir seco stessi. Non la senti tu con me?

Simm. Di netto, o Socrate.

*Il corpo è ciò
che fa la guerra
Bisogni*

Socr. Se così è, mio caro Simmia, ciascun uomo che giunga là dove io vo presentemente, ha buona cagione di sperare, che ivi appunto meglio che tutt'altrove potrà fruire a bell'agio di quello, che innanzi gli costava tanta fatica: però questo viaggio, che mi s'impose fare, m'adempie di dolce speranza, e lo stesso effetto dee seguire a ciascuno, il qual creda d'aver l'anima apparecchiata, cioè purificata. Or purificar l'anima non è egli, come noi dicevamo, un separarla dal corpo, un assuefarla a chiudersi e raccogliersi in se medesima, e a vivere, quanto le è possibile in questa vita e nell'altra, sola seco stessa, liberata quasi dal ceppo del corpo?

Simm. Al tutto, o Socrate, ell'è così.

Socr. E questa liberazione dell'anima, questa separazione sua dal corpo, non è egli ciò che si chiama morte?

Si, disse Simmia.

Socr. Ma non dicemmo noi, questo essere ciò che si propone propriamente il vero filosofo, la libertà dell'anima, la separazione di lei dal corpo? Non dee esser questa appunto l'occupazione del filosofo?

Simm. Tal me ne pare.

Socr. Or non sarebbe dunque cosa troppo ridicola, come io dicevo a principio, che l'uom s'eserciti tutta la vita a vivere come s'egli fosse morto, e poi s'affliggesse quando gli vien la morte?

Simm. Sicuramente.

Socr. Dunque, egli è certo, o Simmia, che il vero filosofo esercitasi a morire, e che la morte a lui non è terribile. — E che? v'ebbe pure di molti uomini, che, avendo perduto ciò che amavano sopra la terra, le lor donne o i loro fanciulli, sono discesi volentieri all'inferno condottivi dalla sola speranza di riveder colà quelli che amavano, e di viver con essi: e colui che ama veramente la sapienza, e che ha in sé una speranza ferma di trovarla all'inferno, sarà poi addolorato di dover morire, e non se n'andrà con gioia a que' luoghi, dov'egli fruirà di ciò che ama? Ah, mio caro Simmia, dee credersi ch'egli ne prenderà anzi un sommo diletto, se è verace

filosofo: poich  egli   fortemente persuaso, che ove che sia, non pu  abbattersi a quella pura sapienza ch'ei cerca, se non solo nell'altro mondo. Ed essendo cos , non sarebbe strano, dico io di nuovo, che un tal uomo temesse la morte?

Nel quale ragionamento vedesi: 1  — come ponevasi da Socrate la filosofia, la virt , la felicit , ogni cosa, nel possesso della verit , cio  nell'intuizione delle essenze o idee delle cose, che formano anche qui in terra la nostra cognizione. Queste essenze, poi, eran la parte divina, gl'Iddii, a cui l'anima   congiunta per natura anche quaggi , ma dalla contemplazione delle quali   distratta per l'importunit  delle sensazioni e affezioni corporee. Vedesi: 2  — come dovea, secondo questa dottrina, porsi la virt  e ogni cosa nella congiunzione e contemplazione degli Dei; 3  — come doveasi riputar un bene la morte, perocch  questa, separando l'anima dal corpo, rendevala tutta pura e libera di congiungersi a Dio; 4  — come ancora, fino che non si consumava questa separazione dell'anima dal corpo mediante la morte fisica, l'uomo dovea esercitarsi a staccare l'anima sua dal corpo, non ubbidendo a questo, n  a questo ponendo amore o stima; ma solo ubbidendo alla verit , e operando secondo le essenze delle cose dall'anima intuite: il che era *filosofare*, cio  vivere una vita pura e virtuosa; 5  — come la filosofia o la virt  si definisce un esercizio continuo di morire; 6  — come finalmente confondevasi l'*azione* colla *contemplazione*, il *sapere* coll'*operare*, la *scienza* colla *virt *: non distinguendo con bastevol chiarezza la cognizione volontaria e pratica, dalla involontaria e speculativa⁽¹⁾; cio  che

(1) I filosofi che fiorirono dopo il Cristianesimo, la morale de' quali apparisce essersi non poco migliorata per l'influenza de' lumi orginali diffusi nel mondo dal Vangelo, parlano con pi  precisione anche in questa parte del separare il pratico, l'*operativo*, dal semplice speculativo. Ecco, a ragion d'esempio, un passo di PORFIRIO, dove questo filosofo della scuola alessandrina d  l'importanza che merita al praticare ci  che si conosce doveroso. Nell'opera *De abstinentia* (l. 1, c. LVII) egli insegna, che in altro modo non pu  l'uomo conseguire

dava, già l'osservammo più volte, oscurità ed incertezza a quella per altro sì nobile e sì dignitosa dottrina ⁽¹⁾.

Ma raccapizziamo il filo del nostro ragionamento. Noi dicevamo, che Platone ed altri antichi non vengono appuntati ragionevolmente di contraddirsi, insegnando essi in alcuni luoghi che la norma dell'operare virtuosamente si è la *ragione*, e in altri che è *Dio*. Questi diversi luoghi si conciliano facilissimamente, ove si sappia che nella ragione umana quegli antichi trovavano

la beatitudine, «*nisi adfigatur, si ita loqui licet, DEO* (vuol dire alla verità, all'essenza delle cose), *et refigatur ex corpore ac voluptatibus, quae per corpus animum adficiunt, CUM SALUS NOBIS SIT OPERIBUS, NON AUDITIONE NUDA VERBORUM*». Quest'ultime parole sono cristiane; si direbbero di san Paolo. Ma il filosofo non sa però sollevarsi alla vera sostanza di Dio, dove solo sta la beatitudine: egli non giunge che alle *idee*, colle quali sole non s'empie, anzi veramente s'apre il vuoto immenso del cuore umano.

(1) Chi vuol avere una prova di fatto, che il riporre la virtù nella *prudenza*, come faceva Socrate, era una maniera di dire per lo meno equivoca, dia di nuovo un'occhiata alla storia delle scuole filosofiche uscite dalla disciplina di Socrate, com'esse si partirono da' lati opposti, ritenendo lo stesso principio di riporre la virtù nella *prudenza*: dia un'occhiata agli Epicurei d'una parte, e agli Stoici dall'altra. Che insegnava Epicuro, questo discepolo di Senocrate? insegnava lo stesso che Socrate, cioè che tutte le virtù si riducono alla *prudenza* (vedi *Ep. ad Menaec.*, apud DIOG. LAERT., x, 1, 656-658). Che insegnava Zenone, formato pure alla scuola de' Socratici? insegnava egualmente, che le virtù non sono che la *prudenza*, e l'uom virtuoso, come pure l'uomo felice, era per lui il sapiente (vedi SENECA, *Ep.*, xc). Convengono dunque queste scuole fra loro? anzi più che mai disconvengono: la *prudenza* stessa conduceva Epicuro al piacere, e Zenone all'austerità della virtù. Che deesi concludere da ciò? Che la prudenza non è né piacere, né virtù: che ella è un mezzo che può usarsi all'uno e all'altro fine, secondo che all'uom piace: la virtù ha essenzialmente ragion di *fine*, la prudenza ha essenzialmente ragion di *mezzo*: questa appartiene all'ordine intellettuale, quella al morale. Già vedemmo Carneade, che pur teneva l'Accademia al suo tempo, giungere a sostenere, che l'uomo non può rendersi virtuoso senza rendersi stolto, cioè senza abbandonare la prudenza. Per quantunque sia falso un simile concetto, esso prova ad evidenza, che la *prudenza* di Socrate non era un'idea così precisa, un carattere così determinato della virtù, che non se ne potesse svolgere il significato a indicar tutto ciò che si voleva, anco il contrario della virtù.

un elemento che chiamavano « Dio », elemento che allora confondevano colla ragione stessa, come si confonde veramente in quel verso di Menandro, celebre a suo tempo nella Grecia, che diceva « il nostro animo essere un Dio » (1). Secondo questa dottrina, adunque, degli antichi, viene al medesimo il dire: « segui Dio », o il dire: « segui la ragione »: il dire che Dio è il legislatore, o il dire che legislatore è il lume della ragione. Non v'ha dunque nulla che si contraddica nel celebre luogo di Cicerone, riferitoci da Lattanzio (2), e che dice si nobilmente: « La legge vera si è la retta RAGIONE conforme alla natura diffusa in tutti. — Né dee cercarsi altro espositore od interprete di essa. Né sarà un'altra legge a Roma, un'altra ad Atene, un'altra ora, un'altra poi; — ma un solo sarà il comune quasi maestro e imperatore di tutti, IDDIO; egli l'inventore, il discutitore, il portatore di quella legge » (3). Qui si vede detta legge la *ragione*, e detto legislatore *Iddio*; niente di contraddittorio: basta pigliare Iddio per quello che illumina la ragione, secondo la dottrina antica, ciò che fanno appunto le essenze delle cose o le idee.

Le quali cose dimostrano, che il sistema accennato di tutta la filosofia nobile dell'antichità, sebbene ponga bene spesso Iddio come autore della legge morale, tuttavia non è da classificarsi fra quelli che pongono il principio dell'obbligazione nell'*autorità*, ma bensì nella *ragione*, e propriamente nelle essenze delle cose, che splendono alla ragione, e che son divine. Appartien dunque questo sistema alla classe di quelli de' quali tratta il capo seguente, che non pur fanno *oggettivo* il principio morale, ma ben ancora *razionale*.

(1) PLUTARCO.

(2) L. VI, c. VIII.

(3) « *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes. — Neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis; alia nunc, alia posthac; — sed unus erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator* » (l. III, *De rep.* Vedi anco *De legib.*, I, 5-8).

CAPITOLO II

Sistemi formali negativi.

1. — Or veniamo a' caratteri che dee avere il principio morale che noi cerchiamo.

Il primo carattere si è, che egli, come dicevamo, annunzi l'*essenza* dell'obbligazione, e niente che sia a questa antecedente, niente che sia a questa susseguente: l'*essenza* pura, senza cosa straniera che le aderisca e non sia dessa.

Dal quale primo carattere immediatamente procede un secondo, quello della perfetta *semplicità*. Conciossiaché ogni *essenza* è semplicissima e indivisibile, sicché non raccoglie in sé concetti di più cose, ma un concetto solo, un'idea unica.

Indi poi ne scaturiscono agevolmente tre altri: e sono i caratteri della necessità, od *evidenza*, della *universalità*, e della *supremazia*.

Veramente, se ci vien dato di poter esprimere l'*essenza* dell'obbligazione, noi avremo tosto un principio *evidente*, cioè un principio evidentemente necessario; perocché, tosto che avremo intesa l'*essenza* dell'obbligazione, avremo intesa la forza di obbligare, che è la stessa cosa; e intendere, o sia concepire la forza di obbligare, è un medesimo che accorgersi, che v'ha una necessità morale, una virtù obbligante; e ciò intuitivamente, perciò evidentemente.

Di più, un tal principio non può non essere *universale*; conciossiaché quando io sappia in che consiste l'*essenza* morale, io saprò riconoscerla ove che sia, io potrò applicare un tal concetto, un tal lume a tutti i casi morali.

Ancora, questo principio è di necessità *supremo*; conciossiaché non v'ha nulla di morale, che anteceda l'es-

senza della moralità; perocché, se qualche cosa vi avesse di anteriore a questa essenza, sarebbe estraneo, come dicemmo, a questa essenza, e però non sarebbe più morale.

Finalmente vi ha un sesto carattere del morale principio, che pure sta, come gli altri quattro, contenuto nel primo: il qual si è, che il principio dee esprimere la moralità come si manifesta a noi uomini in quel primo momento che ella splende alle nostre menti, e per dirlo in una parola, il principio morale è il *primo conoscibile* per l'uomo in tutta la sfera delle cose morali; sicché a fin d'esprimere convenevolmente questo principio, convien cogliere l'idea dell'obbligazione morale in quell'istante appunto, nel qual ella nasce e si origina nel nostro intendimento.

E dissi, che anche questo sesto carattere è contenuto nel primo: perocché nel primo si vuole che il principio morale esprima l'essenza morale. Ora l'essenza conoscibile all'uomo in qualsivoglia genere è sempre ciò che cade per la prima nella mente rispetto a tutto quel genere, è il lume, col quale poscia la mente conosce e giudica le cose a quel genere appartenenti. Per esempio, non potrebbesi mai conoscere per buona una cosa, se non si sapesse che cosa è bontà, né potrebbesi giudicar bella, se la mente fosse priva di ogni notizia di bellezza. E così non si può portare giudizio alcuno intorno alle cose morali, se al tutto ci mancasse l'idea dell'elemento morale. La *moralità*, dunque, questa essenza, dee esser presente alla mente innanzi che noi facciamo qualsivoglia altra operazione intellettuale intorno a materie morali. Ell'è dunque la prima cosa che a noi cade nella mente in tal genere.

2. — Ora egli è necessario di aver sott'occhio questi caratteri nella esposizione de' principii che ci rimangono a esaminare.

Ma non basta ancora. Fu molto agitata la questione, massime fra i filosofi tedeschi, se il vero principio della morale debba esser *formale* o *materiale*. Intendesi per *principio materiale* una proposizione, che, nello stesso

tempo che abbraccia tutti i doveri morali, indica ancora gli oggetti a' quali si riferiscono questi doveri; e intendesi per *principio formale* una proposizione, che esprime la forza di obbligare senza indicare gli oggetti a' quali termina l'obbligazione. La questione, adunque, riducesi a quest'altra: può egli esprimersi la forza obbligante in una proposizione, prescindendo al tutto dagli oggetti dell'obbligazione medesima? Dissi che la questione prende questa forma; perocché egli è manifesto, che se ci vien dato di esprimere in una proposizione la forza obbligante astraendo dagli oggetti dell'obbligazione, noi avremo un principio morale ottimo, perché semplicissimo, come quello che non conterrà se non la *forma* della morale, e per conseguente sarà un principio puro, scevro da ogni materia.

E molti filosofi veramente, invaghiti della semplicità e purezza che avrebbe un tal principio, si diedero ad investigarlo con nobilissimi tentativi e sforzi d'ingegno. Ma, secondo me, errarono nel metodo: perciocché in luogo di stabilire preventivamente, che il principio della morale dovea essere al tutto *formale*, avrebbero dovuto cercar questo principio, e, rinvenutolo, vedere come egli è di fatto, e rilevato come egli veramente è, allora solamente definire come egli *debba* essere: definire se debba, se possa esser puramente formale, o se ciò sia impossibile, attesa l'essenziale relazione fra la forza di obbligare e gli oggetti di essa. In tal modo i filosofi più speculativi della Germania, a mio parere, posero per prima questione quella che avrebbe dovuto esser l'ultima; perocché, « sapere come debba essere il principio morale, se possa o no prescindere intieramente dagli oggetti », non veggo come si possa investigare, se non studiando la natura di questo principio; né si può studiare la natura di questo principio, se prima non lo si conosce, cioè se non lo si ha innanzi trovato.

3. — Ma io dico di più: non si può né anco attribuire un senso determinato a questa parola *principio formale*, se prima non fu a pieno conosciuta l'indole e la natura del principio stesso.

Senza di ciò si darà all'espressione di *principio formale* una significazione arbitraria. Si dirà, come appunto fu detto, che principio formale è quello che prescinde dagli oggetti dell'obbligazione. Ora, con una definizione così vaga del principio formale, avverrà, che, qualsivoglia principio si proponga, non sarà mai formale abbastanza; perocché si troverà che involge sempre, più o meno espressamente, gli oggetti verso a' quali cade l'obbligazione. In questa maniera si apre il campo a speculazioni vane, ad astrazioni sopra astrazioni, e fino a gare puerili fra i filosofi del giorno; ciascuno de' quali pretende di aver superati gli altri coll'invenzione di un concetto più puro, più astratto, e in una parola più formale. Chi conosce la storia moderna della filosofia alemanna, potrà dire se la cosa non istia così. Ma dove finiscono gli sforzi, per altro generosi, di quegl'ingegni, tanto occupati a distillare nel lambicco de' loro ingegni, per così dire, il principio della morale? Se noi ne dimandiamo a' giovani, che frequentano le Università della Germania, non ne caveremo che parole piene d'entusiasmo pe' loro maestri, e ciascuno ci dirà, che il suo professore è andato più innanzi, s'è sollevato ad una regione più elevata e più pura di tutti gli altri! Ma non sono questi i giudici competenti: non è l'entusiasmo giovanile il giusto criterio de' sistemi. Se noi vorremo considerarli spassionatamente, dovremo ammirar fuor di dubbio quella vita intellettuale, di cui son piene le menti germaniche, e l'energia ancor giovanile, per così dire, di quella profonda nazione, la sua originalità e la rettitudine delle sue mire. Ma dopo di ciò, ci è forza di riconoscere l'imperfezione del metodo, e la mancanza di analisi, onde avviene, che facilmente possa intromettersi furtiva l'immaginazione, un'immaginazione prepotente, nel regno dell'intelletto, e surrogare i propri parti ai parti di questo.

E per tornare a ciò che volevamo dire nell'argomento nostro, egli non sarà difficile, attentamente osservando, il convincersi, che bene spesso, quando vien proposto

da un filosofo un principio come più puro, più formale di un altro, la maggior purezza vantata di quel principio non consiste veramente in altro, se non nell'aver trovata una formola, dove non si esprimono in parole gli oggetti, i quali tuttavia si sottintendono; di maniera che quella purezza e astrattezza maggiore non è, propriamente parlando, che apparente, giacché ella non è nel concetto, ma solo nelle parole che esprimono e formulano quel concetto. Così, a ragion d'esempio, parlando del principio di Kant, noi già osservammo, che il dire: « opera secondo una norma che possa rendersi *universale* », involge una relazione cogli altri uomini; né può essere primo principio, poichè non è evidente, potendosi rendere questa ragione di quel principio, che « la personalità è rispettabile per se stessa », e potendosi di questa stessa ragione trovarsi una ragion superiore ne' costitutivi della personalità; l'analisi, poi, della personalità ci conduce a trovare quell'elemento *infinito*, che solo è la base immobile dell'assoluta obbligazione morale.

4. — Cominciam, dunque, dal ben determinare il valore della parola *formale* applicata a' principii morali.

Principio formale, come dicemmo, significa « una formola che esprime la pura forza di obbligare, o sia l'esistenza dell'obbligazione », né più né meno. Se esprimesse meno di ciò, non sarebbe in alcun modo principio morale. Ma se quella formola, oltre esprimere tutto ciò che è necessario all'obbligazione, vi aggiungesse altro, quel principio cesserebbe dall'essere puramente *formale*, cominciando tosto a divenir *materiale*; poichè in esso, oltre la forza obbligante, si troverebbe espressa qualche applicazione di questa forza.

Fermata questa definizione, può cercarsi quanto il principio formale sia scevro dagli oggetti dell'obbligazione.

Egli è evidente per la definizione, che il principio formale non dee avere alcuna relazione cogli oggetti, quando si possa esprimere la forza obbligante senza bisogno di tal relazione: ma che, all'incontro, se la stessa forza ob-

bligante involge nella sua essenza una qualche relazione cogli oggetti, questa relazione, non più né meno, dovrà essere espressa nel principio formale; il che non le impedirà di esser formale; anzi, ciò appunto entrerà a renderlo tale; perocché quella relazione è contenuta nella *forma* della moralità.

5. — Ciò posto, veggiamo se una qualche relazione cogli oggetti si contenga nella forma della moralità, e, se vi si contiene, sino a qual segno vi si contenga.

Noi ricapitolammo la morale nella formola del « dare a tutti il suo », cioè del contenerci verso gli oggetti secondo il valore degli oggetti stessi. Ad un oggetto si dee dare di più, dicemmo, perché più vale: ad un altro di meno, perché val meno. Secondo questa dottrina, il fondamento, il titolo, la radice dell'obbligazione, giace negli stessi oggetti, nel loro valore rispettivo. Da ciò manifestamente deriva, che se la forza di obbligare consiste nella *esigenza* degli oggetti stessi, egli è impossibile esprimere l'obbligazione morale senza involgere nella formola una relazione cogli oggetti: questa relazione cogli oggetti entra, dunque, nell'essenza della forza obbligente.

6. — In tal modo risolta da noi la prima parte della questione, riman la seconda, cioè « fino a qual segno la relazione cogli oggetti entra nell'essenza della forza obbligente, e perciò sino a qual segno debba essere indicata nel *principio formale* dell'etica ».

E quanto a questo, egli è chiaro primieramente, che all'essenza della forza obbligente non è punto necessaria la determinazione degli oggetti speciali, né particolari; appunto perché in tutti ugualmente essa si trova. Converrà, dunque, che il principio formale non racchiuda od accenni nessun oggetto determinato e particolare dell'obbligazione; ma bensì dovrà abbracciarli tutti, tutti indicandoli puramente sotto il rispetto della loro morale esigenza a tutti comune; e nulla più. Di qui si conchiude, che, « se la formola morale, che si propone, oltre accennare la relazione morale degli oggetti comune a tutti, accenna ancora qualche altro elemento, non morale per sé,

degli oggetti stessi, o determina la quantità della moralità rispettiva, esso non presenterà più un mero principio *formale*, che è quel che si cerca, ma comincerà qui appunto a convertirsi in un principio materiale ».

7. — In tal modo riman chiaro ciò che possa, e che debba contenere il *principio formale* della morale. Ora veggiamo come questo principio si possa trovare, come si possa trovare una formola, che esprima, né più né meno, « la relazione morale comune a tutti ugualmente gli oggetti dell'obbligazione », senza determinazione di alcuno.

Per poco che si consideri, facilmente si scorge, che la *relazione morale* degli oggetti si può indicare in due modi:

1) o colla semplice relazion loro col mezzo onde da noi si conosce e discerne in essi l'*esigenza morale*: il qual mezzo è l'intendimento; questo appunto fa il principio che dice: « segui il lume della ragione »;

2) o coll'esprimere l'esigenza morale comune a tutti gli oggetti, cioè la loro *qualità morale*, astraendola da tutte le altre lor qualità e proprietà, come si fa nel principio: « riconosci l'*essere* nel suo ordine »: nel qual principio si determina l'*essere* come la qualità morale degli oggetti, o esigenza morale; perocché gli oggetti *esigono* di essere praticamente stimati per ragione e in ragione della *quantità di essere* che hanno in se stessi. Or questi sono appunto i due principii *formali* dell'etica, che noi abbiain proposto ⁽¹⁾.

Nulladimeno si l'uno come l'altro di questi principii può esprimersi più o meno perfettamente. La regola per misurare i gradi di perfezione di una formola filosofica già l'accennammo: « essa è più perfetta, più che le parole significano tutto ciò che è nel concetto, e meno lasciano sottinteso ». A ragion d'esempio, quando io pongo a principio formale questo: « segui il lume della ragione », io pongo, non v'ha dubbio, un principio vero; ma un

(1) *Princ. d. sc. morale*, cap. I, art. II; cap. II, art. III; cap. IV, art. X.

principio che ha pure non piccol difetto nell'espressione; perocché queste parole: «segui il lume della ragione», non esprimono tutto ciò che si contiene nel concetto, e una parte ne sottintendono. Primieramente, la parola «segui» non è altro che una metafora, che sottintende il vero concetto di «operare». In secondo luogo, il lume della ragione non si può propriamente seguire, né operare; gli uffici del lume della ragione son diversi, né si dice a quale degli uffici della ragione si riferisca la formola, ma vuolsi che l'uditore da sé la riferisca a quell'ufficio, a che richiama il contesto del discorso. In quella formola, adunque, si sottintende: 1° — che il lume della ragione ha l'ufficio di *prescrivere* a noi certe azioni o certe ommissioni; 2° — che noi dobbiamo rispettare e conformarci a tali prescrizioni. Quella formola, adunque, ha un'espressione imperfetta, e come raggomitolata; ed ove si spiegasse fuori distesa, riuscirebbe a questa: «opera come ti prescrive o ti mostra dover tu operare il lume della ragione».

Raccolgasi da ciò che abbiamo detto, che i difetti che possono avere i principii dell'etica sono di due maniere, cioè: 1° — o risguardano il *concetto* che esprimono, come avviene se esso manca di alcuno de' sei caratteri da noi accennati, o se pecca contro le leggi di un buon principio formale da noi accennate; 2° — o risguardano *l'espressione del concetto* (che non esprime tutto quello che nel concetto si contiene, e in vece esprime altre cose, si come accade nelle locuzioni metaforiche).

8. — Dobbiamo ora raffrontare tra loro i due principii possibili della morale che abbiamo accennato.

Il primo dicemmo che contrassegna gli oggetti morali con una loro *relazione* al lume della ragione che ce li fa conoscere, come è nella formola: «opera conformemente a quanto ti prescrive il lume della ragione»; formola identica a quest'altra: «contienti verso gli oggetti a quel modo che ti prescrive la ragione».

Qui non viene indicata la *qualità morale* degli oggetti, ma solo il *mezzo* col quale essa qualità si conosce, che

è la ragione. Torna dunque a un dire: «rispetta la *qualità morale* degli oggetti che tu non conosci ancora, ma che t'indicherà la ragione, allorquando tu l'applicherai agli oggetti per riconoscer con essa tal qualità». Egli è evidente che la qualità morale degli oggetti in questa formola è determinata *negativamente*, cioè mediante la relazione che ha colla ragione.

All'incontro, il secondo principio, «riconosci la quantità dell'essere come sta negli oggetti», esprime *positivamente* la *qualità morale* degli oggetti, perocché dice che cos'è questa qualità (il rispetto che esige l'essere), non si contenta più d'indicarla come cosa incognita, da determinarsi poi, a un bisogno, col lume della ragione.

9. — Quindi apparisce, che i *principii formali* della morale sono di due specie: *principii negativi*, e *principii positivi*.

Manifesto è, che un *principio positivo* è più perfetto e più pieno del *negativo*. L'idea *positiva*, che è la base del principio positivo, non si contenta d'indicare la cosa con una semplice sua *relazione* ad altra cosa cognita, per esempio al lume della ragione, ma si contiene la cosa stessa nella sua conoscibilità. Il *principio positivo*, adunque, ha un prezzo infinitamente maggiore del *negativo*: non è opposto a questo, e però stanno tutti e due insieme: ma questo non fa che avviarci sulla strada che ci conduce a quello: il negativo mostra la via del luogo dove si dee giungere, ma il principio positivo è il luogo stesso, termine del cammino.

E, veramente, quando il principio negativo ci dice che «la ragione ci prescrive un certo contegno verso gli oggetti», non ci dice ancora il *titolo*, sul quale si appoggia la ragione imponendoci delle obbligazioni. Or la ragione non ci comanda nulla se non con un perché, con un titolo; conciossiaché ella non comanda arbitrariamente; ché, se comandasse arbitrariamente, non sarebbe ragione.

Anzi, perché mai si dee ubbidire alla ragione? Prima di rispondere, notisi, che con questa domanda si cerca

un *perché*, e tuttavia non è dimanda indiscreta: basta dunque solo la possibilità di questa domanda a far conoscere, che il principio negativo è imperfetto; ammettendo la possibilità d'un *perché* innanzi di sé: ciò che vuol dire, non è evidente. — Tornisi dunque a domandare: «Perché si dee ubbidire alla ragione?». La risposta è pronta: La ragione merita di essere ubbidita appunto perché non comanda mai *arbitrariamente*, ma con giusto *titolo*, il che è quanto dire perché ella non impone l'obbligazione quasi creandola dal nulla, ma la impone indicandola, la promulga, la mostra dov'essa è. La *obbligazione*, adunque, è a noi solo fatta conoscere dalla ragione, ma non è dalla ragione formata: ciò che la forma, è il *titolo*, che dal lume della ragione viene a noi manifestato siccome obbligante. Che è a dedursene? che, fin a tanto che noi diciamo «seguì il lume della ragione», o simil formola, non esprimiamo ancora «l'essenza dell'obbligazione, la forza di obbligare»: perocché non abbiamo espresso il titolo obbligante; ma solo il mezzo onde conosciamo un tal titolo. Ora si rammenti ciò che noi dicevamo sulla natura «del principio formale». Noi lo facemmo consistere in una formola che esprime «la forza obbligante». Il principio, adunque, che non esprime il *titolo obbligatorio*, non è un principio formale perfetto: perocché non è il *primo*, giacché ammette un *perché* superiore; né pure è *evidente*, giacché in lui non viene espressa «la forza di obbligare», che dove si concepisce, incontanente induce persuasione dell'obbligazione. Il *principio formale* negativo non risponde, adunque, pienamente alle esigenze della filosofia, non risolve il problema che dimanda «qual sia il principio supremo della morale»; esso non fa che cominciar l'opera, che metterci in sul cammino, pel quale possiam noi giunger poscia all'invenzione del principio che ricerchiamo.

Aggiungerò finalmente l'osservazione, che il ragionamento da me fatto non avrebbe luogo nel sistema di quelli, che facessero la ragione legislatrice, cioè formatrice dell'obbligazione. Ma costoro appartengono a' si-

stemi *soggettivi*, l'error de' quali fu già da noi posto in mostra. Egli è nuovo pregio de' sistemi oggettivi sopra i soggettivi, il distinguersi in questo: che

a) i sistemi *soggettivi-razionali* fanno che la ragione costituisca l'obbligazione;

b) i sistemi *oggettivi-razionali*, di cui parliamo, non danno alla ragione se non l'ufficio di rendere a noi nota l'obbligazione dov'è, non mai quello di costituirla. Indi in questi ultimi sistemi l'obbligazione propriamente non ista nella ragione, ma nel titolo mostrato a noi e illuminato dalla ragione.

Ed ora riprendiamo la nostra storia: veniamo all'enumerazione de' sistemi razionali-oggettivi di ambedue le specie indicate: e prima descriviamo quelli che propongono *principii negativi*, e poscia quelli che propongono *principii positivi*.

10. — [Victor Cousin nelle sue *Lezioni* del 1818 (lez. 32) fa consistere il principio della morale nell'obbligo di realizzare la verità morale; espressione di origine germanica, e tale certamente da poter ricevere una convenevole spiegazione. Ma, in primo luogo, il Cousin distingue questo momento della realizzazione da un momento anteriore, designato come necessità di credere alla verità morale; e così non s'accorge « che v'ha anco un'obbligazione morale di credere alla verità: che vi ha una credenza, un'adesione alla verità volontaria; che anzi il credere è sempre volontario, e che ciò che è involontario consiste solo nell'intuire e nel percepire ». Il Cousin sottintenderà il valore morale di questa prima necessità dell'atto morale, ma nella sua formola l'obbligazione morale è ristretta al solo secondo momento del praticare la verità morale. — In secondo luogo, quando si tratta di spiegare questa espressione del realizzare la verità, il Cousin è costretto a servirsi di metafore, che non dicono nulla di chiaro, perché al Cousin, come a tutti gli altri filosofi, manca ogni modo di passare dall'ideale al reale, dalla teoria alla pratica, dall'intelletto alla volontà. Manca anche in lui il nesso di comunicazione fra le verità

obbligazione
morale
di credere
alla verità

la volontà della verità
(ideale)

morali e le azioni: che è poi la cosa più importante e più difficile a stabilirsi; mentre soltanto questo nesso può rendere il principio morale evidente ed universale, subordinando ad esso tutti gli atti umani.]

Senza di ciò quegli che nega la morale obbligazione, quegli che, chiudendo gli orecchi alle voci della natura, e facendosi ribelle al senso comune e a qualsivoglia utilità, domanda tuttavia che lo si convinca dell'esistenza dell'obbligazione morale con un ragionamento scientifico, non ne rimarrà mai convinto appieno: perocché egli dirà: — Quando anco vi sia la verità assoluta, come voi dite, che ha da far questa verità assoluta, cosa che appartiene puramente alla speculazione dell'intelletto, colle azioni umane, che appartengono al mondo reale, e non al regno delle idee? come mi dimostrerete voi, che le azioni sieno inferiori alle idee, e ad esse subordinate? come mi persuaderete pur della sola possibilità di ciò, quando questi due mondi delle idee e delle cose sono al tutto diversi, e l'uno non ha da fare cosa alcuna coll'altro? non è un sogno, non è un gioco d'immaginazione pensare il contrario?

Mondo delle idee
Mondo delle cose

Compendio
tutto
del G.

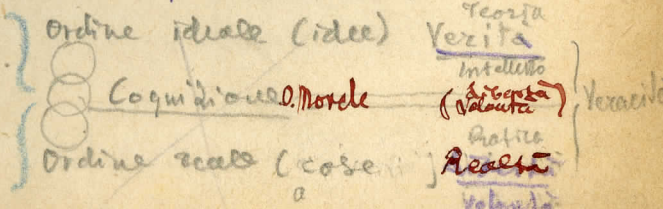
[Egli è che nella stessa facoltà di conoscere va ricercata la sede della morale, e precisamente in quella funzione di essa facoltà, che è la riflessione volontaria o riconoscimento pratico. La cui necessità è evidente, poiché è evidente il disordine del disconoscere ciò che si conosce, dell'affermare a se stessi di non conoscere ciò che pur si conosce: « questo disordine, questa menzogna è l'essenza dell'immoralità. Il contrario è ordine, veracità interna, moralità essenziale ». Sicché « in questo primo atto, nel quale il soggetto s'unisce e quasi direi s'immerge nell'oggetto, è già trovato l'anello di mezzo tra l'ordine ideale e l'ordine reale, fra le idee e la volontà ». Quest'anello è la cognizione, in quanto

facoltà della
morale

Il conoscere
esige necessariamente
il riconoscimento
esistente necessario
il disconoscere (moralità)

Anello di mezzo!
?

Posso conoscere una cosa a pure di conoscerla?



amplesso (110)

una parte della cognizione non è necessaria, ma dipende dalla volontà e implica la libertà.

Avendo il Cousin limitato il campo della libertà alle sole azioni esterne, dove essa è senza posa combattuta dalla causalità esteriore, fu quindi tratto a fare del sacrificio un elemento essenziale della virtù. Ma la moralità ha due gradi; e non è soltanto lo *sforzo* che il soggetto deve fare per effettuare la conformità della sua volontà con la legge; ma consiste pure, in un primo grado, nella semplice uniformità della volontà alla legge. Quando la volontà ha aderito pienamente alla verità, alla legge morale, è già realizzato un bene morale.

Ma non c'è bene né male morale senza l'intervento della volontà. E il Cousin erra, quando pone il bene e il male morale come anteriori all'obbligazione, confondendoli con la verità obbligante. Il bene e il male morale sono prodotti dal soggetto.

E da questa confusione nasce l'altro errore commesso dal Cousin, quando, per dimostrare l'assoluto disinteresse dell'operare morale, osserva che gli uomini, i quali senza credere a una vita futura sono morti per la patria, non possono aver avuto a principio della loro condotta se non l'idea assoluta del bene morale.]

11. — Quanto al fatto del disinteresse degli uomini, che, senza credere ad una vita futura, sono morti per la lor patria, non è così facile il verificarlo. Non è così facile il verificare, se alcuni uomini, che si sacrificarono per la lor patria, non credessero veramente nella vita futura; e non è così facile verificare, se la loro morte fosse veramente del tutto disinteressata. Il Cousin dice, che « i calcoli non sono che per la vita »: e questo è vero sotto un rispetto; ma non distrugge l'obiezione che noi gli facciamo. S'impegnerebbe il Cousin a sostenere, che ogni suicida, dandosi la morte, facesse un atto veramente disinteressato? Se

un disperato si uccide, eziandio che non creda alla vita futura, non si toglie egli la vita per desiderio di sottrarsi ai mali che soffre, lusingandosi di entrare in uno stato di quiete mercé della morte? Se vi avesse alcuno, che si uccidesse spinto da qualche affezione puramente animale, ciò che io credo impossibile, vorrei dire di costui ciò che ho detto dei sentimenti, cioè che la sua morte non può dirsi né interessata né disinteressata: ma, poiché la passione, che conduce l'uomo a incontrar la morte, per qualunque sia eccessiva fino a disordinare le idee e sconcertare i ragionamenti, ella è tuttavia sempre accompagnata dall'uso, comeché sregolato, delle potenze intellettive, io dirò che non si dà nessun suicida, o più generalmente niun uomo che incontri la morte, il quale faccia quest'atto con pieno disinteresse, eccetto colui che muore per la sola virtù. E la ragione di ciò si è, che, sebben non vi sia un interesse vero che possa spingere a incontrare la morte, tuttavia può esservi un interesse *illusorio*, immaginario; e questo interesse esiste in tutte le passioni accompagnate da qualche uso d'intelligenza. Anzi ogni passione, qualunque ella sia, può creare all'uomo un interesse illusorio maggiore della vita. I cavalieri del medio evo s'esponevano ai più grandi pericoli unicamente per piacere agli occhi delle loro dame; la vanità e la gloria di ogni specie produce un'illusione, che ha fatte innumerevoli vittime: dei guerrieri, degli artisti, dei dotti hanno accorciato la vita loro con immense fatiche e rischi, spinti dal pensiero, com'eglino si lusingavano, di rendersi immortali nella fama de' posterì durevole oltre il sepolcro. L'amore, l'amicizia, la vendetta, esigono dall'uomo talora di esser soddisfatti anche a costo della vita: l'uomo in questo caso non cal-

cola certo freddamente che cosa per lui sia migliore: non si forma un'idea giusta della morte, di cui non ha sperienza; ma la morte nel suo calcolo pesa quel tanto che pesa nella sua immaginazione, e non in se stessa; e nel calcolo, fatto frettolosamente, la morte immaginata può pesar molto meno che la privazione di ciò che istantemente la passione dimanda. Qual meraviglia, dunque, che un uomo ami la moglie, i figliuoli e la famiglia più della vita? qual meraviglia che si sacrifichi per la patria? Tutto ciò non prova ancora una vera virtù; basta un tratto di viva immaginazione, e la tazza mortifera è ingoiata in un istante, ridendo, tripudiando, tumultuando. Sì, l'amore stesso della patria non è necessario che sia sempre un amore morale; la patria è qualche cosa di nostro, com'è qualche cosa di nostro la famiglia, come è qualche cosa di nostro il vestimento, come è qualche cosa di nostro il corpo stesso: trattasi sempre del nostro interesse: è da stupirsi, che fra le cose nostre, preferiamo l'una all'altra? e che, sbagliando il calcolo, preferiamo quella che val meno a quella che val più?

12. — E qui io voglio ancora far rilevare la differenza fra la *verità obbligante* e il *bene morale*. L'uomo virtuoso può avere per motivo del suo operare talora la *verità obbligante* e nulla più; talora, il *bene morale*. Questi son due motivi nobilissimi entrambi, ma che differiscono fra di loro; e la differenza per la quale si dividono, sebbene difficile non poco ad essere osservata, tuttavia non è una vana sottigliezza, ma è cosa di qualche momento nelle morali dottrine. L'uomo che agisce in ossequio della verità obbligante puramente e semplicemente, imprime alle sue azioni un carattere diverso da quello che v'imprime colui che opera pel motivo

immaginazione
viva

L'amor di patria

del bene morale. Il primo dimostra una virtù semplice, capace di tutto, che ignora ogni ostacolo; la virtù del secondo è riflessa, e perciò più considerata. Questo secondo si propone di conseguire la propria perfezione morale, e però riflette sopra di sé, riflette sul rapporto di sé soggetto alla verità obblimente; non così il primo, il quale dimentica interamente se stesso, e tutta la sua attenzione termina nella verità, sua legge, che gli sta davanti, a cui anela. Egli è questo ciò che anche prima osservammo, cioè che il *principio della propria perfezione morale* o del bene morale è un principio riflesso: quando il *principio della verità* è un principio diretto. Io accordo pienamente, che nel principio della propria perfezione morale s'acchiuda il rispetto alla legge, e perciò sia un principio disinteressato ed ottimo. Ma egli non è tuttavia così semplice, ingenuo, primitivo, come il principio del rispetto alla legge senza alcun'altra considerazione di sorte alcuna. Laonde non dee far maraviglia, che il grado di disinteresse che può trovarsi in colui che opera pel motivo semplicissimo della esigenza morale della verità, si estenda assai più che non sia il disinteresse di colui che ha per motivo il bene ed il male morale. Intendo benissimo, che la verità morale dimostra una tale necessità, esigenza assoluta, e, se si vuole, dirò anche bellezza, che l'uomo che n'abbia la vista, possa per quel solo motivo morire. Quest'uomo, dunque, non ha bisogno di pensare alla vita futura per incontrare la morte, giacché nella sola esigenza della giustizia trova un motivo sufficiente per determinarsi. Ma si noti bene: altro è non pensarvi, altro è non credere alla vita futura, come suppone il Cousin. Non credere alla vita futura è pensare alla vita futura per negarla. Ora io stimo manifestamente assurdo

L'esigenza morale della verità

e contraddittorio l'affermare, che un uomo da una parte pensi alla vita futura per negarla, per non credervi; e dall'altra creda alla giustizia sì fattamente da dar la sua vita per essa. Questo, dunque, non posso io accordare al Cousin; ma posso ben io accordargli, che il solo motivo della giustizia conduca altri a morire senza bisogno che intervenga alcun altro pensiero. Tale è il disinteresse di un uomo in quel momento che, rapito dalla bellezza e dalla esigenza della giustizia, altro non pensa né desidera che di mantenerla e di difenderla. Ma dovrebbe farsi un altro ragionamento trattandosi di un uomo il quale non opera per la sola giustizia, per la sola e semplicissima verità morale da lui intuita, ma che toglie a motivo del suo operare l'acquisto del bene morale. Io nego al Cousin, che questo motivo sia così disinteressato da condur l'uomo a incontrar la morte, ancorché quest'uomo non pensasse punto né poco all'altra vita. Il bene morale non è che la propria perfezione morale: cioè, quella dignità morale che ridonda nel soggetto quando il soggetto adempie la giustizia. Ora io intendo benissimo, come un uomo per acquistare questa dignità morale, questo bene morale, possa incontrar la morte, quando egli crede e pensa che l'anima sua, il suo principio personale, sede della moral dignità a cui aspira, si conserva anche dopo la morte. All'incontro, io non potrei mai concepire la possibilità, che un uomo cercasse col sottomettersi alla morte tal dignità, quando egli non avesse presente il pensiero, che questa dignità durar gli dovesse più là della morte; perocché altramente la dignità ambita s'estinguerebbe nell'atto appunto d'acquistarla, giacché, se perisce il soggetto, perisce ogni cosa sua. Non posso, adunque, accordare al Cousin, che l'idea assoluta del bene morale, com'egli

dice, produca un tanto disinteresse; quando non sia sussidiata dalla presente persuasione e ferma credenza che l'anima, a cui si vuol procacciare il bene morale, sopravviva e permanga anche dopo la dissoluzione del suo corporeo indumento.

13. — Sembrami, adunque, più moderato e più coerente a se stesso Platone, il quale, avendo posto a principio morale la perfezione propria, il ben morale, si restringe a mostrare, che questo principio conduce l'uomo ad un operare disinteressato, ma non senza l'aiuto di una fiducia nell'immortalità dell'anima, di una fede assai viva di trovar di là ancora quella giustizia per la quale egli fa il gran sacrificio, e di goderla questa giustizia, di godere il bene e la perfezion morale, che da lei deriva all'anima diritta e giusta. Se dunque non vuolsi aggiungere il concetto di altra remunerazione, non può almeno prescindersi dal pensiero di trovare anche via oltre il viver presente la dignità morale anelata, la giustizia coltivata, la diletta sapienza. Il perché mi parve un ragionamento pieno di senno quello che fece sul disinteresse della virtù Socrate moriente: e qui mi sia lecito recarlo: ché, oltre il confermare l'osservazione da me fatta, esso potrà ben anche considerarsi come uno storico documento, che aggiunge non poca chiarezza alla maniera di pensare intorno alle cose morali del maggior savio che avesse la Grecia. Laonde così fu quel dialogo:

Socr. Adunque, o Simmia, non conviene egli ciò che si appella fortezza segnatamente ai filosofi? E la temperanza, questa virtù che ha ufficio di signoreggiar le passioni, non conviene massimamente a quelli che dispregiano i lor corpi, e che si sono consacrati allo studio della sapienza?

Simm. Di necessità.

Socr. Poiché, se tu vuoi porre ad esame la fortezza e la temperanza degli altri uomini, ben le troverai degne di riso.

Simm. Or come, o Socrate?

Tu sai, diss'egli, che tutti gli uomini temon la morte come uno de' più gran mali.

Vero è, disse Simmia.

Socr. Quando, dunque, essi soffrono la morte con qualche coraggio, non la soffrono se non pel timore d'un male più grande.

Simm. Non si può dir altro.

Socr. E per conseguente gli uomini tutti non sono coraggiosi che per paura, eccetto il filosofo; e nulla di meno egli par troppo assurdo che un uomo sia valente per timidezza! ⁽¹⁾

Simm. Hai ragione, o Socrate.

Socr. Or non è il medesimo de' temperanti? Non son tali che per intemperanza; e come che ciò paia da prima impossibile, tuttavia questa temperanza stolta e degna di riso nasce appunto com'io ti dico; poichè rinunziano a un piacere tementi di esser privati d'un altro desiderato da essi, e al quale stanno soggetti. Ben è vero che chiamano anch'essi intemperanza l'essere governati dalle passioni; ma ciò non gl'impedisce di vincere certe voluttà, nell'interesse di altre voluttà di cui sono schiavi; il che viene a quello che io ti dicevo, ch'essi sono temperanti per intemperanza.

Simm. Ciò pare, o Socrate, assai verisimile.

Socr. Mio caro Simmia, bada dunque, che per la virtù non è un buon cambio quello onde si cangia piaceri per altri piaceri, tristezze per altre tristezze, timori per altri timori, buttando per così dire le proprie passioni in piccola moneta. Conciossiachè la sola buona moneta, o Simmia, colla quale convien cangiare tutto il resto, si è la sapienza; che con questa si acquista tutto, si ha tutto, fortezza, temperanza, giustizia: in una parola la vera virtù stassi colla sapienza, non dipende da voluttà, da tristezze, da timori, da tutte altre passioni; là dove,

(1) Ecco come riconosca Socrate, che si possa andare incontro alla morte senza un vero disinteresse.

rimossa la sapienza, quella virtù, che nasce da un transigere delle passioni fra di esse, non è che immaginaria, servile, senza verità; perocché la verità della virtù giace precisamente nella purificazione dalle passioni tutte, e la temperanza, la giustizia, la fortezza ed essa la sapienza sono altrettante purificazioni. Ed egli pare che quelli che hanno stabilite le iniziazioni non fossero uomini comuni, ma genii superiori, i quali fin da principio hanno voluto insegnarci, che chi giunge nell'altro mondo non iniziato e purificato, giacerà nel fango; ma colui che vi perverrà dopo aver compite le espiazioni, sarà colà ricevuto fra gli Dei. — Io non ho dimenticato nulla per essere di questo numero: tutta la vita mi sono affaticato per giungere a questo; io spero di sapere in breve istante, piacendo a Dio, se tutti i miei sforzi per avventura sieno stati inutili, o se io vi sono riuscito. Ecco, o Simmia e Cebete, ciò che io vi ebbi a dire affine di giustificarmi appresso voi del non affliggermi dovendo abbandonar voi e i maestri di questo mondo, nella speranza che anco nell'altro io troverò de' buoni amici e de' buoni maestri; ed è ciò che il volgo non si sa immaginare.

— Tale speranza sosteneva il disinteresse di Socrate nell'atto d'incontrare la morte per la giustizia: aspirava al bene morale, alla perfezione morale non peritura insieme col suo corpo. Morivasi egli tranquillo nella fede di trovare, di là da questa vita, e sapienza e giustizia e dignità morale, cari oggetti de' suoi pensieri: questo è disinteresse certamente; ma questo disinteresse sarebbe potuto dare quando non avesse pensato a una vita avvenire?

14. — Del sistema morale di Socrate, come ci viene esposto da Platone, io non dirò gran cose oltre a quelle che ho già dette, poichè a dirne molte non me ne restano.

Solo osserverò che questo sistema dichiara più espressamente del precedente che cosa intenda per

quel lume intellettuale, quella verità che dobbiamo seguitare volendo noi essere virtuosi. Questa verità morale viene ridotta alle idee principali, come quelle di sapienza, di verità, di giustizia, delle altre virtù, e finalmente di tutte l'essenze delle cose. In questo sistema viene anche espresso il modo onde queste idee possono formare la nostra bontà morale, e un tal modo nel sistema di cui parliamo è la *contemplazione*. Quindi, secondo Socrate, la virtù si riduceva a contemplare l'essenze delle cose, o sia alla *sapienza*.

E se Socrate avesse distinto fra la intuizione naturale e la volontaria, egli avrebbe colto una gran verità. Ma, ommessa questa distinzione, or parlò della scienza teoretica e necessaria, or della pratica e volontaria, promiscuamente: e però dedusse delle false conclusioni da un principio equivoco, diede alla morale ciò che non le appartiene, e le tolse ciò che le appartiene.

Il bene morale, come noi abbiamo detto, ha due parti e quasi due gradi: 1° — la prima consiste nella adesione volontaria alla verità: mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo; 2° — la seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello sforzo che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali.

Socrate restrinse la sua attenzione al primo di questi due gradi, e neglesse il secondo: perciò disse, che la vera e perfetta virtù dell'uomo si acquista colla distruzione del corpo, colla morte; perocché, togliendo via il corpo, vien tolto ogni ingombro ed ostacolo alla contemplazione delle essenze. Egli dunque obbliò di osservare quel *merito* morale, che all'uomo nasce dal seguitare la giustizia e la virtù a malgrado degl'impedimenti delle corporee passioni:

quel merito, che gli viene dal combattere l'istinto irrazionale, e assuaditarlo alla verità. È l'ommissione contraria a quella di Cousin: questi non trova virtù, dove non ci abbia combattimento; Socrate non vede virtù, se non dove il combattimento sia del tutto cessato.

15. — Vi hanno, adunque, due errori principali nel sistema di Socrate. Col primo egli fa entrare nella sfera delle cose morali la semplice contemplazione teoretica, e qui dà alla morale virtù ciò che non le appartiene ⁽¹⁾. Col secondo esclude dalla sfera delle cose morali il merito, che consiste nel difficile, nella battaglia dello spirito col corpo; o almeno non l'apprezza quanto si converrebbe, giacché suppone che l'uomo privo di questo merito avrebbe una maggior perfezione morale, fissando la mente nelle essenze senza ostacolo di alcuna guisa ⁽²⁾.

(1) ARISTOTELE, che non dimentica di notare questo difetto della morale di Socrate, riconosce nulladimeno, come le morali virtù debbono esser tutte congiunte con qualche atto intellettivo. Ecco le sue parole: « Socrate in parte andava rettamente, ed in parte trasviava. Perocché, quand'egli opinava che ogni virtù fosse prudenza, trasviava: rettamente affermava, quando asseriva che le virtù non sono senza la prudenza. Di che è prova, che or tutti generalmente, quando definiscono la virtù, dopo averla detta un abito, e a che ordinato, aggiungono ancora, secondo la retta ragione. Or quella ragione è retta, la quale è secondo la prudenza. — Appare adunque, che né si dà bene senza la prudenza, né il prudente può far nulla senza la morale virtù » (*Nicom.*, VI, 13)

(2) Anche questa osservazione trovasi in Aristotele. « Né egli stesso (Socrate) insegnò rettamente: conciosiaché faceva virtù le scienze, il che non può farsi. Perocché le scienze tutte stanno colla ragione. Or la ragione si genera nel solo intelletto dell'anima: laonde tutte le virtù converrebbe che si formassero nella sola parte razionale dell'anima. Di che avviene, che colui, che rende le virtù altrettante scienze, estingue la parte irrazionale dell'anima: e ciò facendo spenga l'affetto, e il costume. Non rettamente, adunque, concepì (Socrate) in questo modo le virtù » (*Magnor. moral.*, I, 1). Si osservi tuttavia, che quest'osservazione di Aristotele non è al tutto uguale alla nostra, sebben giusta

*Scienza e Virtù
(Ragione) e (Affetto)*

Aristotele fa un'altra censura al sistema di Socrate. Gli imputa di aver sostenuto, che non istà in noi l'esser probi o malvagi ⁽¹⁾: il che verrebbe ad un aver negato la libertà.

Veramente, sebbene Socrate appresso Platone parli non di rado della buona e della cattiva volontà, tuttavia l'imputazione che gli dà Aristotele non può negarsi, che è almeno fondata ne' principii del suo sistema: perocché, se fosse vero che la *virtù* non sia altro che la *scienza*, certo è non essere in potere di ciascun uomo il divenir dotto: posto, adunque, che si riducesse la virtù alla semplice speculazione intel-

anch'essa. Noi abbiamo osservato qui sopra, che Socrate col suo sistema verrebbe a tor via il *merito* che sta nel vincere le difficoltà; Aristotele qui osserva, che egli toglie via quelle virtù che hanno loro materia intorno alle cose corporee e irrazionali dell'anima, le quali sole da Aristotele son dette *morali*.

(1) *Magnor. moral.*, I, 10. Mi si permetta che aggiunga un'osservazione su questo luogo di Aristotele, che mi pare importante. Sentenza di Socrate era, che «l'esser probi o malvagi non istia in noi», e questa sentenza vien censurata, e confutata da Aristotele. A malgrado di ciò, Aristotele stesso riconosce un limite posto alle nostre forze morali, riconosce che il grado della nostra virtù dipende in parte non da noi stessi, ma da qualche altra cosa che si sottrae al nostro libero volere. A questo vero importante e misterioso, che umilia, e smentisce l'uomo di tanti giudizi che pronuncia di sé, s'abbatte la mente del filosofo con tal forza, che non può dare indietro, e il trae a farne aperta confessione. Dopo aver dunque provato contro Socrate che «l'esser buoni o cattivi sta in noi», pone questa obbiezione: «Forse qui taluno ci opporrà, che se è in noi l'esser giusti e probi, dunque, volendol io, potrò rendermi probissimo sopra tutti». A cui risponde: «Questo non può farsi in modo alcuno». E perché? «Perché ciò non è cosa che si generi. Chè se taluno vorrà aver cura del corpo, non avrà per questo l'ottimo di tutti i corpi. A ciò è mestieri non solo aver cura del corpo, ma ben anco che il corpo sia bello e buono per natura. Il medesimo si dica dell'anima. Perocché né l'uomo sarà a sua volontà probissimo sopra tutti, se anco per natura non sia tale» (*Magn. moral.*, ivi). Egli è pure un argomento che meriterebbe d'esser trattato con ogni accuratezza: «la storia delle opinioni de' filosofi intorno alle forze morali dell'uomo, e a' principii estrinseci, cioè non morali, influenti nel l'umana moralità».

lettiva, essa non potrebbe appartenere alla volontà, ma all' intelletto, alla cognizione necessaria, dove la libertà non entra per modo alcuno: ma confesso che parmi questo un pigliar Socrate alla parola, e mi sa di rigore.

16. — Guglielmo Wollaston sentì meglio di Socrate la necessità di trovare il nodo che congiunga la *verità ideale* alla *pratica reale*, e di rispondere a questa dimanda: « come le idee possono esser regola delle azioni, mentre le azioni non son punto dello stesso genere delle idee »?

Veramente in questo nesso fra le *idee* e le *azioni*, nel mostrare cioè come nasca la necessità che le azioni ubbidiscano alle idee, consiste il punto più difficile della questione morale.

Nel sistema di Socrate questo nodo era tagliato, ma non sciolto; perocché in quel sistema le azioni erano eliminate, e non rimaneva che la pura contemplazione. Ma negli altri sistemi, che pur riconobbero l' intelligenza come guida all' umano operare, fa stupore a vedere come non s' accorgessero né pure dell' esistenza di una sì importante questione; e, contenti di dire che l' uomo dovea operare secondo la ragione, si persuasero d' aver detto tutto, e indicata abbastanza la fonte della morale obbligazione. E certo con ciò dicevano una cosa vera: il più degli uomini approvava il loro detto, e lo accettava senza controversia. Dovea avvenir così: perocché quello che i filosofi taceano, lo diceva a tutti la coscienza, la quale suppliva a ciò che mancava nel ragionamento de' filosofi. Ma, se questo prova che il principio era vero e legittimo, non prova mica ch' egli fosse ridotto a forma filosofica. La forma non è filosofica se non esprime tutti gli anelli delle idee, senza che ne manchi alcuno fra mezzo; e però conviene che nella

espressione del principio morale si pronunci la ragione del *nodo*, onde l'idee si congiungono alle azioni, e da quelle nasce obbligazione a queste.

17. — L'illustre filosofo inglese che nominammo, è forse l'unico che io trovi aver tentato una ricerca così importante, e sfuggita agli occhi di tutti gli altri. Dopo aver egli conosciuto che la verità dovea essere necessariamente la norma delle azioni, domandò a se stesso in qual modo poteva essere che la verità servisse di norma necessaria alle azioni. Era quasi impossibile, che la prima volta che si proponeva una dimanda così sottile, ne fosse altresì trovata la soluzione: le verità di questo genere non si sogliono rinvenire che dopo molti e inutili sforzi. Quindi non fa maraviglia, che la soluzione proposta da Wollaston sia imperfetta ⁽¹⁾.

Questa soluzione si riduce a determinare il nesso che dee passare fra le azioni e la verità loro norma mediante il rapporto di *espressione* e di *cosa espressa*.

La verità era la cosa che dee venire espressa da tutte le azioni, secondo un tal sistema, e le azioni doveano essere l'espressione di quella. Per tal modo il carattere morale comunissimo a tutte le azioni umane sarebbe quello di costituire una lingua, non di parole, ma di fatti che pronunciano ed esprimono la verità: le azioni tutte sono per questo filosofo altrettanti segni d'idee, vere o false secondo che esprimono delle proposizioni vere o false. Per esempio, violare un contratto è un affermare, mediante un'azione, non esser vero che quel contratto sia stato conchiuso: mettere a ruba un viaggiatore è un negare col fatto, che la roba che si prende sia sua, mentre la verità

(1) W. WOLLASTON, *The religion of nature delineated*, Lond. 1724, 1726, 1738.

è che è sua; e così dicasi di tutte le altre azioni. Ogni azione mala è la negazione di una verità; ogni azione buona è l'affermazione di una verità.

18. — Non può negarsi a questo sistema la lode di molto ingegnoso, e in parte di vero. Ma, esaminatosi diligentemente, trovasi tuttavia assai manchevole.

Primieramente, egli non dice in qual modo le azioni si possono prendere per segni di proposizioni.

Egli è vero, che i vocaboli esprimono le idee, sebbene siano di una natura interamente diversa dalle idee, essendo essi delle semplici sensazioni appartenenti al mondo reale, quando all'opposto le idee costituiscono il mondo ideale. Ma appunto per questo i vocaboli non potrebbero giammai far l'ufficio di segni delle idee, quando non intervenisse una tacita convenzione fra gli uomini, colla quale il suono che si fa udire pronunciando, a ragion d'esempio, la parola *pane*, si ordina a significare un cibo che si fa col frumento macinato, manipolato coll'acqua, e cotto. Se gli uomini non convenissero in ciò, la parola *pane* non significherebbe nulla; e se si convenisse diversamente, la stessa parola *pane* potrebbe significare qualsivoglia altro oggetto, per esempio il *tutto* ($\pi\acute{\alpha}\nu$), ovvero la divinità immaginaria delle selve. Ora le azioni sono ugualmente d'un genere interamente diverso dalle idee; conciossiaché le azioni appartengono anch'esse al mondo reale, diverso al tutto dal mondo delle idee. Acciocché, adunque, le azioni potessero esprimere delle proposizioni, come i vocaboli fanno, dovrebbe intervenire anche per esse qualche convenzione fra gli uomini, che a questo uso le destinassero: il che pure non si prova dal nostro filosofo, né si può provare.

Io non nego, che vi abbiano delle cose, le quali naturalmente e da se stesse, senza intervento di convenzione positiva, ci richiamano alla mente delle altre cose; e non nego, che perciò si possano in qualche modo chiamare segni di esse e quasi una lingua naturale. Per esempio, l'effetto richiama alla mente la sua cagione pel nesso che ha con essa, al quale nesso risponde nell'intendimento nostro un'associazione di idee; sicché tosto coll'idea di effetto si suscita in noi altresì quella di causa. Potrebbe dunque dire, che le azioni fossero segni naturali delle idee e delle proposizioni per qualche nesso che avesser con esse. Ma, in primo luogo, io osservo, che quelli che si dicono *segni naturali* non sono veri segni, e vere espressioni di idee; ma solamente *occasioni*, onde la nostra facoltà dell'associazione passa da un'idea ad un'altra. Così, entrando io in un giardino, mi rammento di un amico col quale altra volta passeggiavi quel giardino medesimo: ma non è mica per questo, che quel giardino, che io veggio e percepisco, rappresenti e significhi quel mio amico; anzi non vi può esser cosa più disparata e dissomigliante fra un giardino ed un uomo stretto meco in amicizia. Quelli dunque, che si dicono *segni naturali* perché suscitano nella mente nostra qualche idea per legge di associazione, non sono veramente segni, non rappresentano per sé, non esprimono nulla; ma si sono uno stimolo alla nostra interna attività di riflettere, e nulla più. Or dunque, quando anche si dicesse, che le nostre azioni fossero segni naturali di proposizioni, ciò non proverebbe che queste azioni esprimessero o significassero quelle proposizioni, ma verrebbe a dir solo, che suscitano a noi la memoria di quelle proposizioni: il che non le rende né vere né false, né buone né cattive.

19. — In secondo luogo, quando anche le azioni esterne occasionassero nella mente nostra qualche associazione d'idee, e quando ciò potesse esser fondamento ad una obbligazione morale, converrebbe che il filosofo morale dicesse quali sieno le leggi di questa speciale associazione, e converrebbe che mostrasse il *perché* incomba a noi il dovere di porre tali azioni, le quali sieno atte ad eccitarci nella mente, per legge di associazione, delle proposizioni vere e non delle proposizioni false, e che in quest'attitudine consistesse l'essenza della moralità. Senza di tutto ciò, e sopra tutto senza esprimere qual sia la legge di questa associazione speciale, come dicevo, rimarrebbe altrui luogo di dimostrare il contrario, cioè che può esser benissimo, che un'azione susciti nella nostra mente il pensiero di una proposizione vera, e quell'azione nulladimeno sia rea, e che all'opposto un'azione virtuosa ci susciti medesimamente per associazione il pensiero di una proposizione al tutto falsa.

20. — Vedesi adunque da ciò, che il moralista, di cui parliamo, scambiò la *veracità* colla *verità*, e dopo aver veduto che questa dovea essere il principio della morale, non trovò altra via da spiegare il modo onde ciò potesse essere, che ricorrendo a quella. Ma lo spediente è al tutto vano; perocché a dargli valore converrebbe:

1° — Provare che l'uomo, quando *opera*, intenda di far nient'altro che di esprimere una proposizione, o sia intenda *parlare coi fatti*. E questo non si può provare in modo alcuno. Anzi molte volte gli uomini cercano di operare in modo, che dai fatti non traspariscano i loro pensieri, che vogliono tener celati.

2° — Quando anche si potesse provare, che tutto ciò che fa l'uomo è una loquela, ond'egli intende espri-

*chi pensa, opera colle idee - Pensare
chi opera, pensa coi fatti - Operare*

mere de' sentimenti, converrebbe dire ancora perché l'esprimere una falsa proposizione sia il medesimo che commettere una cattiva azione. Se io opero male, non sapendolo, la mia azione esprimerà una falsa proposizione, secondo il nostro filosofo, e tuttavia io non avrò peccato. Convien dunque, che io operando intenda di esprimere il falso, acciocché pecchi. La moralità, adunque, non può consistere unicamente nell'esprimere co' fatti una proposizione falsa; ma nel principio volente. Non basta, dunque, accennare il preteso nesso di segno e di segnato fra le azioni e la verità; conviene di più indagar il nesso fra la volontà e la verità, altrimenti non s'è raggiunto ancora l'essenza morale.

21. — Tralascio d'aggiungere quello che è evidente e fu osservato da altri, cioè che una stessa azione può risvegliar nella mente proposizioni diverse, e buone e cattive ad un tempo; e conchiudo ripetendo che nel sistema di Wollaston si contiene il seme, ma non isviluppato, di una gran verità.

Il seme è questo: «la scienza morale ha bisogno di indicare qual sia il nesso fra le azioni esterne e le proposizioni ideali, e come quelle possono esser regolate da queste». Noi abbiamo effettivamente trovato questo nesso: le azioni esterne, abbiám detto, si congiungono alle proposizioni ideali non immediatamente, ma mediatamente, cioè per una serie di anelli, ciascun de' quali è legato all'altro con vera unione naturale. Le azioni sono legate fisicamente alle affezioni, le affezioni alla prima volizione, la prima volizione alla concezione e idea della cosa. Questa congiunzione e figliazione è naturale, come è naturale il nesso fra la causa e l'effetto: solamente che la prima volizione non è mero effetto, ma è ella stessa causa, ella stessa è vera efficienza. Ora questa

prima volizione (l'atto di stima) è un atto dell'intendimento, mosso dalla volontà: la volontà muove l'attività intellettuale a fissarsi negli oggetti che sono a noi noti per cognizione diretta e involontaria; anche fra la volontà e quest'atto intellettuale con cui si riconoscono, s'apprezzano, si stimano gli oggetti noti, nasce così, per l'efficacia della volontà, un nesso di causa e di effetto. Fra l'atto poi intellettuale e le idee o proposizioni ideali, vi ha quel nesso che passa fra l'intuente e l'intuito, fra il contemplante e il contemplato; e questo è quell'ultimo anello che lega il soggetto all'oggetto: anello, che si può osservare come un fatto perspicuo della natura. Il contemplante (soggetto), adunque, è in comunicazione coll'oggetto: è poi anco o in pace o in guerra con lui, in concordia o in discordia: aderisce a lui che è la verità, e quindi possiede la verità, o lo disconosce e lo nega, e quindi privasi della verità. In questo giace il disordine morale. Conseguenza di questo disordine morale sono le cattive affezioni: conseguenza necessaria delle cattive affezioni sono le cattive azioni: le cattive azioni, adunque, partecipano il disordine morale dell'atto razionale-volontario, da cui procedono, e col quale formano, per così dire, una cosa sola continuata. Come dunque è necessario moralmente l'ordine dell'atto volontario-razionale, così parimente è necessario l'ordine delle azioni in uniformità con quello. Vedesi, dunque, in qual maniera l'ordine ideale sia regola morale dell'ordine reale considerato nella triplice sua manifestazione degli atti volontari intellettivi, degli affettivi e degli operativi.

22. — Il sistema nostro determina quella legge speciale di associazione, per la quale le azioni nostre si possono considerare veramente come segni naturali di proposizioni vere o false. Perocché noi dimo-

striamo, che le azioni esterne sono congiunte *fisicamente* con affezioni razionali corrispondenti ad esse, e che le affezioni razionali sono sempre congiunte fisicamente con atti intellettivi volontari, ne' quali risiede la moralità, e che questi atti intellettivi volontari sono congiunti colle proposizioni ideali mediante il fatto della contemplazione, e alle proposizioni ideali assentono e dissentono. Se dunque dall'assenso o dal dissenso interno e volontario, che noi diamo alle proposizioni ideali, si atteggiano diversamente i nostri affetti e le nostre azioni esterne, apparisce, che queste ultime possono chiamarsi segni naturali di que' primi, per una legge di associazione che ha per sua base il nesso da noi fin qui dichiarato. In questo senso può dirsi, che le nostre azioni esterne buone o cattive segnano una verità, o una menzogna interna, che noi pronunciamo, e da cui esse traggono l'esistenza. Tuttavia, anche dopo di ciò, la qualità che attribuiamo alle azioni esterne, di potere significare delle proposizioni vere e false mediante una legge di associazione, non può costituire un principio di moralità, sì per le ragioni arretrate di sopra, e sì perché questa qualità di esser segni naturali non è una qualità morale, ma una qualità accidentale, e niente autorevole, che si sopraggiunge in conseguenza della natura morale delle azioni. Tuttavia il principio di Wollaston, determinato e fissato nel detto modo, se non può essere il principio costitutivo della morale, può essere in qualche modo un principio indicativo della moralità delle azioni (*principium cognoscendi*).

CAPITOLO III

Sistemi formali positivi.

1. — I principii fin qui discorsi, che si riassumono nelle tre formole: «realizza la verità», «contempla la verità», «pronuncia colle tue azioni la verità», sono adunque tutti e tre buoni, ove debitamente s'intendano e colle modificazioni indicate; e sono tutti e tre *formali*; ma, sebben buoni e formali, sono però puramente negativi. E i principii negativi non bastano; poichè per essi noi sappiamo bensì, che ciò che noi dobbiamo seguire è la verità, ma non sappiamo tuttavia che cosa distingua la verità morale da tutte le altre verità. Il bene morale viene indicato in quelle formole genericamente, e più mediante una sua *relazione*, che in se stesso. Come è che la mia ragione vede la verità morale? Come mi formo io i precetti, che debbono dirigere tutti i miei atti mediante la verità? Se la verità dee prescrivere alle mie azioni di aver più tosto una qualità che un'altra, qual'è questa qualità che esse debbono avere, acciocchè in sé contengano la bontà morale?

Le mie azioni hanno sempre per iscopo qualche *oggetto*, rispettivamente al quale io mi contengo bene o male. La verità, dunque, come norma morale, dee indicarmi quale debba essere il mio contegno verso gli oggetti delle mie azioni. Dee adunque questa verità, acciocchè ella si converta in precetti effettivi, dirmi ciò che io debbo agli oggetti, scopo delle mie azioni. Or egli è ben certo, che il principio di tutta la morale non può discendere agli oggetti particolari; nel qual caso renderebbesi materiale, e cesserebbe di esser formale e puro; ma egli nulla di meno può e dee esprimere quale sia negli oggetti delle mie azioni quella proprietà su

cui fondasi la mia obbligazione, il *titolo* vale a dire, pel quale io debbo contenermi verso ad un oggetto in un modo, e diversamente verso ad un altro. Questa proprietà degli oggetti, che costituisce il titolo dell'obbligazione, potrà differire di grado; ma non potrà mica differire essenzialmente ne' vari oggetti; perocchè egli si riferisce sempre ad una cosa stessa, cioè alla *moralità*. Dovendo adunque aver la legge, cioè la verità, un punto d'appoggio, un titolo negli oggetti, acciocchè ella possa effettivamente essere attuale ed obbligarmi; e questo titolo dovendo avere qualche cosa di comune in tutti gli oggetti; io potrò fare l'estrazione di questo elemento comune, e dovrò esprimerlo nel principio morale. In tal caso io avrò trovato un principio, non più in potenza, ma in atto, cioè mi sarà noto in questo modo non solo qual principio può obbligarmi, ma a qual titolo, e a quali condizioni effettivamente mi obblighi. In quest'ultimo caso il principio morale riuscirà veramente *positivo*, mentre prima era solamente *negativo* e remoto; cioè col primo principio io sapevo onde mi sarebbe venuta l'obbligazione; ma non avevo ancor dedotta l'obbligazione stessa, la quale non riceve vita che dal suo titolo. Così, se mi si dicesse, che i piedi sono l'istrumento con cui si balla, ed io non avessi mai udito parlare di ballo; io saprei bensì, che l'arte della danza è un'arte che s'esercita coi piedi, ma io non saprei mica ancora positivamente che cosa fosse la danza, quando non mi fosse detto, o quand'io non la vedessi. In pari tempo egli è chiaro, che la qualità costituente in universale la condizione e il titolo, a cui la verità diventa obbligante, sebbene io l'inchioda nella formola della legge, non toglie a questa l'esser formale; perocchè con ciò non la specifico io, nè la particolareggio menomamente; ma solo la completo, cioè le aggiungo quello che le manca a mettere in essere la sua essenza.

Veggiamo, adunque, ove i diversi filosofi abbiano creduto di trovare questa *qualità morale* degli oggetti delle nostre azioni.

Secondo questo punto di vista noi troviamo di dover dividere i filosofi in tre classi. Alcuni cercarono questa occasione, necessaria alla verità morale per attuarsi in legge o precetto, in *Dio*; alcuni altri, nell'*uomo*; altri, finalmente, in generale nella *natura delle cose*.

2. — Quelli che cercarono nella natura divina il titolo dell'obbligazione, espressero il principio supremo della morale con questa o altra simigliante formola: « imita Iddio ». E non la intesero però alla guisa degli Stoici e di altri filosofi dell'antichità, ai quali Iddio non era veramente che l'essere ideale. I filosofi, di cui parliamo, ebbero di Dio un concetto più pieno, considerandolo per un ente sussistente, realissimo, perfettissimo, infinito.

Reinhard ⁽¹⁾ in Germania, ed Ermenegildo Pini in Italia annunziarono questo principio. Ma la maniera colla quale il propose quest'ultimo è peregrina e oltremodo sottile, quando il principio di Reinhard non è che la comune sentenza dell'imitazione divina.

Or, primieramente, osserveremo in generale, che quelli che pongono a principio l'imitazione di Dio, nol fanno se non perché in Dio ci hanno tutte le perfezioni; e però un tal principio equivale a quest'altro: « sii perfetto », o sia: « imita e ricopia in te il tipo della perfezione ». Questo principio, adunque, è più astratto che non pare nella sua enunciazione, essendo al tutto il medesimo con quello che pone la *perfezione astratta* per segno a cui tendano le nostre azioni.

3. — Oltracciò, esso apre un largo campo alla disparità de' pareri; perocché, non essendo Iddio da

(1) *System der christl. Mor.* — Wittemb. und Zerst. 1797, I Th., § 1 sgg., 55 sgg., 80.

noi percepito, forz'è che ce ne formiamo il concetto raccozzando insieme in un essere tutte le perfezioni da noi pensabili. Ma questo non è lavoro di poco; né tale in cui possano tutti convenire; perocché coloro che avranno ingegno piú eccellente sapranno assai meglio comporre a se medesimi mentalmente l'archetipo perfettissimo; ed altri il sapran men fare; e il pensiero di tutti rimarrá infinitamente distante dal vero; né mancheranno per avventura di molti, che attribuiranno all'essere supremo le proprie imperfezioni, o certo quello che a lui non si conviene, ed essi non se ne avvedranno. Perciò Iddio non può essere tipo a tutti uguale, come non può essere a tutti uguale l'ideale della perfezione, che ciascuno a se stesso variamente configura, e per così dir colorisce ed incarna.

4. — S'aggiunge, che se io debbo comporre a me stesso il concetto di Dio, unendo in un essere tutte le perfezioni a cui può stendersi il mio pensiero, conviene, a far questo, che io pensi prima le perfezioni, e fra queste la moral bontá, e poscia che in un essere unite le concepisca. Ma, se ciò mi è necessario, io dunque, prima di compormi il concetto di Dio, debbo aver quello della *bontá morale*, che è uno degli elementi che mi convien porre nel tipo divino. In questo sistema adunque si suppone, che l'idea del bene e del male morale preceda in me l'idea di Dio. Ma che cosa vuol dire aver l'idea del bene e del male morale, se non saper quel che si dee fare e quel che si dee fuggire? Ma, se io conosco quello che debbo fare e quello che debbo fuggire, io conosco già i miei doveri: conosco dunque i doveri morali prima ancora di Dio; e però l'imitazione di Dio non può mai essere il primo ed il supremo principio della morale.

5. — Ancora di piú: quando io pur giungessi a concepire l'essere perfettissimo, Iddio, in modo eccellente a preferenza di molti e molti altri uomini; finalmente quest'essere che io concepisco non sarebbe solamente moralmente buono; ma, oltre la morale bontá, avrebbe piú altre perfezioni nobilissime, come l'onnipotenza, la sapienza, la felicità ecc. Ora noi cerchiamo il principio della morale, e non piú. Se dunque si dice, che l'uomo sará buono moralmente imitando la bontá morale di Dio, si dirá certo una verità manifesta; ma, se si dirá, che l'uomo diverrá piú buono, piú che acquisti di forza fisica, o di potenza, o di dottrina, o piú che gusti di piaceri, o che venga in possesso d'altre tali qualità non morali, non si fará che un confondere l'elemento morale coi pregi naturali, sebbene quel primo sia distintissimo da questi secondi. Acciocché, dunque, l'imitazione di Dio sia un principio morale ben determinato, conviene restringerla all'imitazione della santità o bontá morale di Dio, e non all'imitazione di Dio considerato anche rispetto alle sue perfezioni fisiche e razionali. Ora, se Iddio non mi può esser tipo morale se non a condizione che io sceveri in lui la santità e la moralità da tutte le altre perfezioni, nuovamente apparisce, che questo sistema suppone che io abbia già notizia della moralità, e ch'io non la cavi già dal concetto divino.

6. — Quelli, che credettero di vedere il titolo dell'obbligazione nell'uomo stesso, si partono in tre schiere. Alcuni, e sono certamente quelli che giunsero piú prossimi al vero, considerarono la dignità umana in se medesima, ovunque ella si scorga. Altri restrinsero la loro veduta a' loro simili diversi da sé. Altri la concentrarono in se medesimi.

Difetto comune di questi sistemi si è, che la mo-

rale che propongono è parziale e non universale, perocché viene ristretta all'umanità, e per conseguente non considera quel ramo maestro dell'albero de' doveri, che riguarda le relazioni dell'uomo con Dio: troncato il qual ramo, l'albero non pur si priva della sua parte migliore, ma ben anco interamente isterilisce. Pure questo errore, figlio dell'indifferenza in materia di religione, è comune ai sistemi di forme le più disparate: cioè tanto a quello di Bentham, che, gretto e misero, non mira che l'interesse di questa vita, quanto a quella di Kant, che parla nobilmente di cose sublimi, ma per farne poi superstizioso olocausto ad un nume più vano delle ombre, l'uomo.

7. — In secondo luogo, chi non vede, che il principio: « rispetta l'umanità », ammette una ragione anteriore, e però non è il primo, né evidente? Perocché si può dimandar sempre: ond'è che l'umana natura sia rispettabile? e converrà pur risponderne qualche cosa: converrà indicare, di tanti elementi onde essa natura si compone, quello speciale che rende l'uomo oggetto e fonte della moralità. A ragion d'esempio, converrà sicuramente dire, che l'uomo è rispettabile perché ha l'intelligenza, o perché ha la libertà: giacché, ove si rispondesse, perché egli ha l'animalità, in tal caso noi saremmo usciti del proposto principio, né sarebbe più l'uomo l'unico oggetto della morale, ma con lui altrettanto sarebber le bestie, contro a quello che si propose a principio. Or, se l'intelligenza è l'elemento che c'impone l'obbligazione morale, converrà dirne ancora il perché; converrà ancor dire perché l'intelligenza abbia virtù di esigere da noi rispetto, e non l'abbia l'animalità; e questa ragione che si rende, sarà ella stessa un principio più elevato di obbligazione, che non sia quello che c'impone la natura umana presa nel suo

complesso. Tutto ciò dimostra, che i filosofi che si fermano all'uomo, non salgono fino alla ragione prima della morale. V'ha di più: col dire solamente che è l'intelligenza quella entità speciale che esige da noi rispetto morale, noi siamo già venuti ad un principio più ampio, ad una sfera morale più estesa che non sia quella che nell'umana natura si chiude; perocché, dicendo l'intelligenza essere per sé rispettabile, noi veniamo a stabilire che i doveri morali si estendono a tutti gli enti intellettivi, fossero anche diversi dall'uomo.

E sopra ciò, quello che detto è, dimostra, che il principio, che prende l'uomo pel titolo dell'obbligazione, non è puro e formale. Conciossiaché, oltre la qualità speciale, che potrebbe esser titolo all'obbligazione (intelligenza, libertà); nella natura umana si comprendono altri elementi, e però di più che non esige il principio morale ad essere compiutamente pronunciato. Lo stesso vedrassi ove si consideri, che col dichiararsi l'uomo oggetto e titolo dell'obbligazione, non è ancor diffinito, che debba io fare a quest'uomo, acciocché io soddisfi a sí fatta mia obbligazione. È la felicità che io debbo procacciargli? È la virtù? È ciò ch'egli desidera anche indebitamente? Se non vien dichiarato l'oggetto preciso e formale a cui si porta la mia obbligazione: se questo oggetto rimane indistinto, generico, egli è per ciò stesso più esteso che non dee essere: egli non esprime il puro elemento morale, ma qualche cosa di più, e però non è pura forma, ma è misto di materia.

8. — Tutti quelli che considerano per titoli morali solo gli altri uomini, o solo se stessi, impiccoliscono vie più la sfera dei morali doveri, e sono più difettosi de' precedenti.

Quelli che non considerano se non gli altri, e dimenticano se stessi, sono principalmente coloro che ogni virtù riposero nelle tendenze benevole o sociali. Noi abbiamo già parlato di una classe di filosofi che riposero la morale in queste tendenze; ma il sistema di quelli, di cui abbiám parlato, differisce da quello di cui ragioniam qui, in questo appunto, che quelli ridussero la morale tutta alla sua materia, cioè a *tendenze*, dicendo che la tendenza stessa sia il medesimo che il dovere morale, là dove questi riconoscono la *ragione* per promulgatrice del dovere, e solo dissero, che la tendenza benevola è quel *titolo* a cui si applica la ragione, è il motivo a cui la ragione si muove a precettare, di maniera che la tendenza sola senza il precetto della ragione, non costituirebbe un ordine morale; ma quest'ordine vien costituito quando la ragione, considerando la tendenza benevola, la giudica cosa degna da seguitarsi e di essa ne forma un precetto. Sicché i sistemi accennati di Shaftesbury, di Butler, di Hutcheson, di Adamo Smith e di altri, apparterrebbero a questa classe, quando non si lasciasse la sola *simpatia* o il solo *senso morale* qual principio costitutivo della moralità; ma, ritenendo questi sentimenti, si ponesse a loro in capo l'imperio della ragione: cioè si stabilisse, che è la ragione quella che ordina di seguitare que' sentimenti, i quali in tal modo cessano dall'esser principii morali; ma diventano *titoli*, in occasione dei quali la ragione dichiara e manifesta la sua forza obbligante.

E quando pur fosser veri questi sistemi, egli è chiaro, che non conterrebbero un principio né supremo, né evidente, e che dovrebbe sempre dimandarsi perché la ragione si muova in presenza di questo titolo a ingiungere all'uomo l'obbligazion morale; e

questa domanda ci conduce più su, a trovar cioè un altro sistema più elevato, più assoluto, più vasto, di cui quelli che ragioniamo non sarebber che rami.

9. — Il principio, finalmente, che costituisce a titolo dell'obbligazione di ciascun uomo se stesso, è pure gratuito, angusto, e partecipa degl'indicati difetti.

Vero è, nulla di meno, che quando questo principio si formulasse colla nota formula: « perfeziona te stesso », e s'intendesse restringerlo al precetto unicamente della perfezion morale (perfeziona moralmente te stesso), in tal caso avrebbe il pregio di esser veramente puro, e di essere universale. Ma:

1° — egli non esprimerebbe tuttavia l'essenza morale: perocché, limitandosi a dire « dá a te stesso la moralità », non indica poi che cosa sia la moralità, e però manca del primo carattere, e rimane un principio *negativo*;

2° — egli sarebbe un principio riflesso, come osservammo, e perciò manchevole del sesto carattere, che vuole che « il principio morale esprima ciò, che da prima cade di morale nella mente umana ».

Né so se ci sia chi abbia presentato un tal principio in questo modo, nel quale non sarebbe, è vero, il primo principio che si cerca, ma tuttavia sarebbe un principio commendevole, siccome quello che ritiene l'attenzione umana nella moralità, né contiene nulla di eterogeneo, e nello stesso tempo abbraccia tutto il morale.

10. — Comunemente quelli che in se stessi posero il titolo della obbligazione, si contentarono di dire che l'uomo dee cercare la propria perfezione, senza determinare in che questa perfezione consista; ovvero variamente la definirono.

Alcuni di quelli che tolsero a definire e determinare la perfezione, intesero la parola *perfezione* come sino-

nimo di *felicità*. E tuttavia differiscono dagli eudemonisti, di cui abbiám parlato; perocché essi con ciò non confondono la morale colla felicità: confessano che la felicità sola non costituisce la morale; ma dicono che la felicità è il titolo, innanzi al quale si attua e si manifesta la forza obbligante mediante il lume della ragione, facendo questa a noi un dovere di cercare la felicità. Questo sistema è pur gratuito e al tutto falso; perocché non è mai la felicità nostra propria il titolo dell'obbligazione, e manca evidentemente di tutti gli altri caratteri.

11. — Altri poi s'accorsero, che la felicità non può essere, tutt'al più, che *conseguenza* della perfezione, di cui sono suscettibili le diverse parti onde l'uomo risulta. Perciò si fecero a ricercare qual sia la perfezione di ciascuna parte dell'uomo, affine di fare di tutte queste perfezioni altrettanti titoli di morali obbligazioni. Fra i quali alcuni si fermarono al senso; altri si sollevarono all'intelligenza: e nella perfezione esclusiva del senso o della intelligenza rinserrarono la perfezione umana.

12. — Altri, accorti che non conveniva cercare la perfezione di tutto l'uomo nella perfezione di una sua parte, posero questa umana perfezione nella perfezione di tutte le singole parti, e nell'armonia fra di esse. Wolfio, che dá appunto per principio della morale quello di cercare la propria perfezione, comincia dal definire la perfezione in generale: « certa corrispondenza fra la diversità delle parti colla unità del tutto », ed osserva sulle vestigia di Leibnizio, che « fu sempre considerata siccome base della umana perfezione l'armonia delle varie potenze dell'uomo, e segnatamente la concordia dei suoi desiderii colla ragione ». Uno scrittore tedesco più recente, Poelitz, dice quasi la stessa cosa, allorquando colloca il prin-

cipio della morale « nella concordia fra la sensitività e la ragione ». Questa formola ha, tuttavia, un pregio particolare; perocché in essa vedesi traveduto quel vero importante, che « l'entità morale risulta dall'unione dell'*essere ideale* col *reale* »; ma questo vero non vi è sufficientemente espresso: e se quel principio valesse, non annunzierebbe tutt'al più che un ramo delle obbligazioni morali: non riconoscerebbe moralità, dove non vi fosse animalità: escluderebbe dunque interamente quella parte di moralità, che è propria di un ente, in quanto egli è puramente spirituale.

13. — Fra quelli che ridussero la morale alla perfezione di sé, avvi fra gli antichi Aristotele. E per quanto io legga i suoi libri morali, non posso rilevare chiaramente, se questo maestro della Scuola debbasi classificare fra i *soggettivisti*, che fanno un sinonimo di perfezione soggettiva e di perfezione morale; o fra quelli che non considerano la perfezione del soggetto se non come il *titolo* dell'obbligazione, riserbando alla ragione tutto il diritto di manifestare questa obbligazione e di intimarla. Anzi propendo a credere che egli non abbia conosciuta direttamente ed espressamente l'obbligazione morale. Però avrei dovuto parlare del suo sistema dove ho parlato de' sistemi soggettivi, che dimenticano la forma della morale, non considerandone che la materia, e anche questa parzialmente. Tuttavia in alcuni luoghi Aristotele par che senta la vera obbligazione ed imputazione degli atti morali; nei quali luoghi però non è tanto il filosofo che parla, quanto l'uomo; sembrano confessioni della coscienza, anzi che speculazioni dell'intelletto.

Aristotele muove dall'osservare una contraddizione, in cui cadde Platone suo maestro. Platone collocò

il principio morale nella perfezione del soggetto; ma poi parlò del bene assoluto, del bene in se stesso, come oggetto della morale. Quest'era, almeno apparentemente, un contraddirsi ⁽¹⁾: perocché, quando anche il bene assoluto dall'uomo contemplato o venerato recasse perfezione al soggetto, tuttavia questa perfezione conseguente non potrebb'essere il principio morale, o, s'ella fosse tale, cesserebbe d'esser tale l'obbligazione di venerare il bene assoluto per sé, e indipendentemente da ogni sua conseguenza ⁽²⁾. Aristotele, dunque, ritenne il principio morale di Platone che diceva « perfeziona te stesso », e rigettò dalla morale la questione del bene per sé o sia del bene assoluto, introducendovi quella del bene relativo all'uomo: vi ebbe maggior coerenza fra le idee; ma più di falsità, perocché il principio del bene soggettivo era falso.

Colloca Aristotele la perfezione umana nel conseguimento del fine; e il fine nella felicità, e la felicità nella somma dei godimenti uniti all'uso perfetto della

(1) Si può in qualche modo conciliare seco stesso Platone, distinguendo nelle sue opere due sistemi morali, l'uno *diretto* (quello del bene assoluto), l'altro *riflesso* (quello della perfezione del soggetto, intesa come perfezione morale).

(2) Dopo che Aristotele ebbe biasimato Socrate di aver ridotta ogni virtù alla parte intellettuale, viene a Platone, dicendo così: « Finalmente Platone distinse rettamente l'anima in quella parte che tiene la ragione, e in quella che di ragione è priva; e all'una e all'altra rese le virtù loro proprie. Fin qui ottimamente; ma il resto non così: perocché mescolò la virtù con la trattazione di ciò che è ben per sé, e non del bene particolare e suo proprio; poichè, quegli che ragiona del vero e dell'ente, non conviene che parli insieme di virtù, non avendo queste cose nulla di comune » (ARIST., *Magnor. moral.*, 1, 2). Ove anco si conceda che Platone qui si contraddicesse, Aristotele però de' due termini della contraddizione s'apprese a quel che era falso. — Osservo di passaggio, che la teoria morale di Socrate era forse più speculativa di quella di Platone, contro quello che si crede comunemente. Questo passo di Aristotele lo prova a pieno.

ragione⁽¹⁾. Secondo questo principio, Aristotele ap-
parterrebbe agli eudemonisti, ponendo che la felicità
fosse per lui il medesimo che l'obbligazione, e non
il semplice *titolo* dell'obbligazione.

E ad Aristotele, inteso in questo modo, si possono
applicare le osservazioni già fatte parlando degli altri
eudemonisti.

14. — Ciò che è proprio di Aristotele si è l'esser
egli entrato a definire maggiormente la perfezione
umana, e averne dato per criterio il *mezzo*, che si
trova fra gli estremi. Questo principio non può es-
sere tutt'al più che un principio *cognoscendi*, o, come
lo chiamavano, un *criterio*: non mai un principio
esprimente l'essenza della moralità. Comunemente
però si espose questo principio morale del discepolo
di Platone troppo grettamente, per modo che non
si fece intendere il suo vero pensiero: indi talora
delle censure che non gli convengono. Aristotele non
si contenta di riporre la virtù nel mezzo; ma defini-
sce ancora di qual mezzo egli favelli, e stabilisce
una *misura*, per così dire, di questo mezzo, che fac-
cia conoscere gli estremi: questa misura è l'uomo
stesso. Dopo aver detto, che « come in tutte le cose,
« così nell'uomo la virtù non è altro che un abito
« pel quale viene reso buono l'uomo e l'opera sua »⁽²⁾,
passa a cercare come ciò avvenga, e mostra la
bontà dell'abito consistere nella *mediocrità*. Dice poi,
che la mediocrità è doppia: perocché o la si consi-
dera in se stessa, o rispetto a noi. Or, quanto alla
mediocrità in se stessa, dice: « ella è quel mezzo che
si parte ugualmente dall'uno e dall'altro estremo, ed
egli è uno e il medesimo per tutte le cose. Ma il

(1) *Nicom.*, I, 1-7; x, 5, 6.

(2) *Nicom.*, I, 6.

« mezzo che riguarda noi è quello che non eccede
 « la misura, né difetta, e non è uno né lo stesso per
 « tutti. A ragion d'esempio, se si pone che dieci sien
 « molti, e due pochi, il mezzo sarà sei quanto alla
 « cosa in sé: perocché sei egualmente e superano il
 « due e sono superati dal dieci: e questo è mezzo
 « secondo la ragione aritmetica. Ma, quanto a noi,
 « non si dee prender la cosa così: perocché, se altrui
 « fosse molto il mangiar dieci mine, e poco il man-
 « giarne due, l'untore (che dirige gli atleti) non co-
 « manderà a chicchessia per questo di mangiarne sei:
 « perocché ad altri ciò può essere soverchio, o men
 « del bisogno: a un Milone sarà men del bisogno,
 « soverchio a chi comincia pur ora la ginnastica » ⁽¹⁾.

Dal qual luogo apparisce, che il mezzo di Aristotele non può esser volto in deriso, come fecero alcuni, mal intendendolo; ma istessamente apparisce, che egli solo non è un criterio sufficiente a giudicare del bene e del male, e che non ci scorge, tutto al più, che a conseguenze approssimative. E veramente, se il mezzo di cui si parla, è relativo all'uomo, non può dunque conoscersi, se non si sa prima che cosa all'uomo convenga, e che cosa disconvenga. E sapendosi quello che gli conviene o gli disconviene, già si sa tutto ciò che si cerca, né vi ha mestieri di altra investigazione. Il principio, adunque, del mezzo si traduce in quest'altro: « Faccia l'uomo in ogni cosa ciò che conviene alla sua natura, né più né meno »: principio, che è quello della convenienza stoica: nuova prova di ciò che altrove osservammo, che molte scuole dell'antichità differiscono più nella maniera dell'esprimersi, che nel fondo della cosa:

(1) Ib.

la quale è osservazione importante assai per chi volesse tessere una storia della filosofia, perocché gli storici molti, a dir vero, ed eruditi che noi n'abbiamo, narrarono più tosto le forme esteriori de' sistemi, che il loro fondo e l'interna sostanza.

Tuttavia, se il principio del mezzo aristotelico non ci è luce a trovare la virtù (il conveniente), egli però ci scorge a classificare in qualche modo i vizi di qua e là dalla virtù. Ma anche questo medesimo ufficio non si stende universalmente a tutti i vizi; perocché le virtù pure e formali, come sarebbe l'amore della verità, della giustizia e di Dio, non danno in vizio mai per eccesso: e questo prova, che Aristotele non si sollevò a queste virtù assolute, né poté quindi trovare un principio dell'etica, universale. E come potrebbe intendersi l'universalità del dovere da chi restringe la sua veduta al soggetto, e pone il sommo genere de' doveri nel perfezionamento della natura di questo e nell'acquisto della conseguente felicità? Il vero e il bene assoluto viene escluso da questo sistema, o egli medesimo è reso relativo ad esso soggetto, riducendolo alla condizione servile di mezzo: il che è una turpissima violazione di cosa santa, un sacrilegio bruttissimo della filosofia.

15. — Aristotele però fu corretto dalle scuole cristiane.

La definizione che noi demmo della virtù è questa: « un abito di operare secondo la legge »; e la legge: « la verità degli enti ». In una tale definizione non cade equivoco; né si può più confondere la virtù con cosa, che non sia morale. Ma Aristotele, pigliando il vocabolo di *virtù* (ἀρετή) nel suo originario significato di *forza*, attribui a ciascuna potenza umana la sua virtù, cioè la sua perfezione. Indi due

Se la legge è la verità degli enti
 la logica diventa la sede dominante dell'etica
 Ma dato che la verità è la verità (etica)

classi principali di virtù per Aristotele: le *intellettuali* e le *morali*. Tuttavia riconobbe, che le virtù intellettuali non erano imputabili alla persona, sicché per esse ne venisse a lei merito ⁽¹⁾. Ma le sole *virtù morali* di Aristotele rimanevano ancora una classe, che si stendeva a troppo più, che al puro morale. Perocché non limitavasi la voce *morale* a significar quello che vogliam noi, il giusto; ma ogni abitudine volontaria che perfezionasse le potenze miste di cui componesi l'umana natura. Sicché nel filosofo di Stagira il giusto, anche preso nella sua accettazione universale, non è la virtù, ma solo una specie di virtù, mescolandosi con esso delle abilità utili all'uomo e perfettive delle sue potenze, ma non morali veramente per se stesse.

16. — Rimaneva, dunque, a perfezionare la definizione della virtù propriamente detta, a specificarla per modo che la si restringesse veramente a quello che noi chiamiamo *bene morale*. E questa fu l'opera della filosofia cristiana.

Si cominciò dallo stabilire, che la virtù è bensì un abito; non però qualsivoglia potenza, ma sì unicamente della volontà ⁽²⁾. Né bastava ancora. Si distinsero quegli abiti della volontà, che facevano più pronta ed efficace la potenza nell'operare, da quelli che la facevano operar *rettamente*; cioè quegli abiti che accrescevan le forze, per esempio, della volontà, da quelli che perfezionavano il *modo* del suo operare: i primi sono perfettivi della sola *potenza*, i secondi rendono buono l'*atto* stesso della potenza ⁽³⁾. Qui si

(1) *Magnor. moral.*, I, 6.

(2) Vedi S. TOMMASO, *S.*, I, II, 56, 3.

(3) Odasi questa distinzione dichiarata da S. TOMMASO: «La virtù, dice, è un abito, di cui altri usa bene. Ora un abito influisce alla bontà dell'atto in due modi. L'uno, in quanto per quell'abito s'acquista dal-

osservò acutamente, che quell'abito che perfeziona il *modo* dell'operare, o sia l'*uso* stesso della potenza, è di tal natura, che di lui non potevasi mai far mal uso; l'opposto di quanto avviene rispetto a quegli abiti che perfezionano la potenza, accrescendone le forze, ma non perfezionano il *modo* del suo operare. Quindi se ne indusse un carattere preclarissimo della morale virtù: quello, che essa, a differenza di tutte le altre cose, non prestasi mai all'abuso che ne volessero far gli uomini ⁽¹⁾. Conosciutosi la virtù morale consistere in quell'abito che perfeziona il *modo* di operare della volontà, conveniva determinare altresì che cosa fosse questa perfezione del *modo* di operare della volontà. Ora, questo pure si fece stabilendo, che la rettitudine della volontà consiste nella conformità di essa alla legge eterna, che non è altro che l'ordine divino degli enti, ordine da noi percepito parte col lume della ragione naturale, parte per una manifestazione positiva di Dio medesimo e per grazia ⁽²⁾. Così la definizione della virtù morale si perfezionò assai tardi, solamente nelle scuole del Cristianesimo.

17. — Or veniamo a que' filosofi, che più s'accostarono al vero: a quelli che ben compresero non poter l'uomo

l'uomo la *potenza* di porre quell'atto buono. — L'altro, in quanto l'abito non pure dà la potenza di bene operare, ma fa altresì che altri *usi bene* di tal potenza: siccome è la giustizia, che non solo rende l'uomo di volontà pronta ad operar giustamente, ma ella fa altresì che giustamente operi» (S., I, II, 56, 3).

(1) Questo è trovato di S. AGOSTINO che nella celebre definizione da lui data della virtù (*De L. Arb.*, II, 19; *Contr. Iul.*, IV, 3; e *In Ps. CXVIII: Feci iudicium*) pose queste parole: « *Virtus est bona qualitas mentis etc., QUAM NULLUS MALE UTILITUR* ». La definizione d'Agostino fu abbracciata generalmente dalle scuole cristiane, ed ella vien commentata da S. TOMMASO, S., I, II, 55, 3.

(2) Vedi S. TOMMASO, S., I, II, 19.

attingere il titolo dell'obbligazione morale né dalla divina natura, troppo alto e secreto fonte, né da sé medesimo, troppo angusto e povero. Videro che l'obbligazione non potea derivarsi dal soggetto, e né pure esclusivamente da un oggetto particolare; ma solo dagli oggetti tutti in generale, secondo le lor nature e l'ordine loro considerati.

E veggendo questo, videro il vero. Ma, quando vennero poi a determinare onde dalle nature diverse potesse discendere a noi una virtù obbligatoria, o parlarono imperfettamente, o anco pronunciarono cose false. E questo è pur sempre l'alto passo della scienza morale.

Se noi vogliam dare il senso più favorevole alla sentenza stoica: «vivi conformemente alla natura», troveremo in essa sicuramente una bella verità; quantunque lontana da tener luogo di principio supremo nell'etica. L'interpretazione favorevole di quella sentenza sarebbe d'intendere per natura l'entità, o essenza di qualsiasi cosa divina od umana. Ma perché dobbiamo noi uniformarci alla natura delle cose?

18. — E non mancarono di quelli, che sentirono questo difetto; e si posero a cercare come potesse essere, che la natura delle cose obbligasse l'uomo. Cotesti credettero di averne trovata buona ragione nella natural bellezza e dignità dell'*ordine*, a cui le cose tendono e per propria natura sono ordinate; e però fecero dell'*ordine* il principio della morale. Questo principio, di cui tanto parlò sant'Agostino, in Italia fu esposto da Gerdil, e più recentemente dal suo discepolo il professor Franceschini.

Ad altri poi parve ancor troppo vaga quest'idea dell'*ordine*: e bramosi di determinarlo via più, dimandarono a se medesimi, onde risultasse l'*ordine* delle cose; e si credettero di soddisfare acconciamente a tal dimanda, rispondendo, che l'*ordine* risultava dalle relazioni delle cose fra loro: di che conchiusero che

il principio della morale, e medesimamente della legislazione rinvenivasi ne' *rapporti* delle cose. Clarke in Inghilterra, Montesquieu in Francia, e Romagnosi in Italia posero questo medesimo principio; ma il filosofo inglese lo sviluppò profondamente; il francese non fece che accennarlo; l'italiano, appartenendo alla scuola de' sensisti, ne obbliò la parte vitale e formale, e non poté presentarcene che un material simulacro.

19. — Dopo di ciò fu dimandato ancora: ma questi *rapporti* che hanno gli esseri fra loro, onde nascono? su che si fondano? — E fu risposto, che si fondano sui *fini* rispettivi delle cose fra di loro, essendo le une subordinate come mezzi alle altre, come a lor fini: quindi una cotal gerarchia di mezzi e di fini, che di grado in grado si leva a Dio, fine ugualmente e principio di tutte cose. Questo sistema fu esposto da un solido pensatore italiano, il consiglier Martini.

Un sì fatto sistema dà luogo ad un'altra dimanda: « come si conoscono i *fini* delle cose »?

Questa parola di *fine* contiene veramente un equivoco. Sono le sole creature intelligenti, che operano con un fine: perciò il significato più ovvio ed anco più proprio della parola *fine* è quello dell'intenzione, dello scopo che si propone nel suo operare un essere intelligente. Ora questo principio, « opera a tenore de' fini delle cose », parrebbe imponesse l'obbligazione di indagare l'intenzione, o sia il fine che ebbe il Creatore nel creare le cose dell'universo. Ove in tal modo s'intendesse, sarebbe un principio, che ci rimetterebbe ad una divina rivelazione: perocché, senza che Iddio ci manifesti le sue intenzioni nel creare le diverse cose che costituiscono l'universo, a noi non rimangono a fare intorno a ciò che delle conghietture più o meno probabili, ma in molti casi

ancor deboli, e inette a poter costituire un'obbligazione morale. D'altra parte, il principio così inteso si ridurrebbe a quello di « dover fare la volontà di Dio »: o sia di adempire le intenzioni del Creatore; nel qual caso apparterebbe ad una classe di sistemi, che riportano la morale all'autorità divina, di cui noi abbiám già tenuto discorso.

Che se poi per *fine* delle cose non vogliamo intendere l'intenzione di un essere intelligente; ma semplicemente quell'ultimo risultato a cui riesce l'operar delle cose, il che è quanto dire la perfezione delle cose tutte; in tal caso noi avremmo per principio morale o il *fine dell'universo*, principio di là della nostra mente e delle nostre forze; o de' fini di complessi speciali di cose, e in tal caso conviene dir quali, acciocché si possa portarne giudizio; o finalmente i *fini* delle cose singolari, e questi meno ancora, per le ragioni da noi dette, possono dar fondamento ad una morale.

Il Martini e gli altri autori, che parlarono de' fini delle cose, non si diedero alcuna pena di queste difficoltà; per la ragione, che ammisero come una verità evidente e comune, che « tutte le cose dell'universo sono fatte per l'uomo, e l'uomo per Iddio »: e però videro, che tutto riducevasi facilmente a conseguire quest'ultimo fine. Ma, sebbene la sentenza sia vera, e altresì comune, tuttavia, scrivendo una morale in forma di scienza, non conviene supporla, ma provarla: perché, se nelle scienze il meglio si tace, supponendol noto, è inutile che si ponga in espresso dettato il sapere umano. Ora, quando gli eccellenti autori, di cui parliamo, si fossero accinti di dar prove chiare della sentenza da lor sottintesa, che « le cose tutte sono fatte per l'uomo, e l'uomo per Dio »; sarebbero venuti facilmente ascendendo al prin-

cipio nostro della morale. Perocché sarebbero di necessità entrati a investigare le essenze delle cose; e in queste avrebbero trovati i nessi di una scambievole sottordinazione, e la ragione di questa sottordinazione ne' diversi valori intrinseci delle cose. Indi avrebbero finalmente terminato il discorso nel valore delle cose conosciute mediante l'ispezione della loro essenza; ed avrebbero considerati i *fini*, non già come principio, ma come una delle verità che più prossimamente si traggono dal principio supremo ed evidente dell'etica.

E posciaché il sistema de' *fini* non è che quello de' *rapporti* più sviluppato; e quello de' rapporti non è che quello dell'*ordine*; a quel primo possono essere applicate pure alcune delle osservazioni, che ora noi vogliamo fare su questi due ultimi principii ancora più vaghi e meno determinati.

20. — Primieramente, i *rapporti* delle cose non si conoscono se non si conoscono le cose stesse. Essi dunque non hanno la lor ragione in sé, ma nell'essenza di queste, a cui è uopo ricorrere come a ragione ulteriore: non è, dunque, quel de' rapporti, principio evidente.

Di poi non ogni rapporto è *morale*; non ogni rapporto influisce nella morale. Convien, dunque, distinguere i diversi ordini de' rapporti, e notare quale fra tutti sia l'ordine de' rapporti morali delle cose. Ma il far questo ci reca necessariamente ad un altro principio superiore; né possiamo farlo, se non conosciamo precedentemente che sia morale, e che morale non sia. L'espressione, adunque, di *rapporti* non è per sé una espressione morale: non pronuncia l'essenza della moralità, che è quella che noi cerchiamo; ma la suppone prima cognita, e determinata: non può, adunque, esser questo il principio che

ci bisogna. In terzo luogo, il concetto di *rapporto* viene dopo quello delle cose, fra cui passano i rapporti. Ora, se la morale non cominciasse che co' rapporti, non vi sarebbe alcuna morale, riguardante le cose stesse; e ogni morale avrebbe per oggetto non più le cose, ma le loro relazioni. Questo principio dei *rapporti* non è, dunque, un principio universale; perocché trasanda tutta quella parte dell'etica, che finisce nelle cose stesse e che è base dell'altra, e fonte, onde si deduce anco la morale delle relazioni. E non è egli vero, che innanzi che io pensi a ciò che m'impongano le relazioni delle cose fra loro, io debbo avere un'affezione di amore o di odio verso le singolari cose: affezione che dee dipendere dal grado di stima che io ho di esse: stima *assoluta*, che determina poscia la mia stima ed affezione *relativa*, cioè la ragione e la proporzione fra i gradi di stima e di affezione che io do alle cose, secondo le relazioni fra loro?

Le quali osservazioni si posson fare anco del sistema dell'*ordine* in generale.

CAPITOLO IV

Conchiusione.

1. — I sistemi, che abbiamo esposto nel capitolo precedente, convengono tutti in affermare, che l'uomo, volendo operar moralmente, dee seguitare il lume oggettivo della ragione; e tuttavia differiscono immensamente da quelli che abbiám denominati *razionalisti*, i quali collocarono nella ragione soggettiva il principio della moralità.

Questi ultimi, cioè i razionalisti, dichiarano la ragione umana *legislatrice*; quando quelli danno alla ragione solamente l'ufficio di *promulgatrice* della morale legislazione. Questa differenza importante è uopo che da noi alcun poco si consideri.

Che cosa involge l'idea di una ragione *promulgatrice* della legge morale? Essa involge la supposizione, che la legge morale preesista alla ragione umana, e questa non faccia che renderla nota all'uomo. Questo vero è di gran momento; ed egli solo suppone una teoria ideologica, quella teoria che noi abbiamo già esposta altrove, e di cui la causa è connessa indissolubilmente con quella della morale.

2. — Qui solamente dimandiamo: « questa legge, che non è creata dalla ragion nostra, ma promulgata, dove sta ella »?

Sarà facile cosa l'accorgersi, che tutti i sistemi da noi ultimamente enumerati, che pronunciarono un principio morale positivo, sono in grado di dare una risposta a questa dimanda. Perocché, quando, per esempio, si dice « opera in modo conforme alla natura delle cose », ovvero « opera a tenore dell'ordine uni-

versale, o giusta i rapporti, o giusta i fini delle cose », o si mette in campo tal altro principio positivo, che cosa fassi con ciò? — Analizziamo tali principii. Ciascuno consta di due parti: l'una è il principio che dice « opera », e questo principio parlante è manifestamente la ragione, potenza conoscitrice; l'altra è il principio che determina il *come* si deve operare, e questo principio sono i *fini*, i *rapporti*, l'*ordine*, o la *natura* degli enti. La ragione, adunque, non è sola, ma ella appoggia il suo comandamento a un titolo esterno, che sono questi *fini*, o *rapporti*, o quest'*ordine*, o questa *natura*. Se la ragione non avesse un titolo col quale determinare l'obbligazione, ella non obbligherebbe: non avrebbe nulla da dire all'uomo.

Riprendiamo adunque la dimanda: quando la ragione dice: « opera a tenore dei rapporti delle cose », che vien ella a dire con ciò? — Quella formola si può tradurre in quest'altra: « sappi, o uomo, che i rapporti delle cose esigono da te, che tu operi in questo e questo modo ». La ragione, adunque, non fa punto né poco altro, che annunziare la necessità di operare in un determinato modo, necessità contenuta ne' rapporti delle cose, che sono i titoli che la ragione adduce in prova della obbligazione: e la *necessità* risultante dai rapporti o da' fini delle cose è l'obbligazione stessa, la legge morale. La legge morale, adunque, si contiene ne' rapporti, o ne' fini delle cose, o, come che sia, ne' veri titoli dell'obbligazione; e la ragione nostra, che non è che potenza di conoscere, non li crea, ma li conosce, o sia li fa conoscere all'uomo, e così promulga la legge morale, della quale per un puro errore viene poi dichiarata autrice.

Vedesi qui quanto i sistemi annoverati nel capitolo precedente differiscano da quelli che confondono l'*ordine morale* coll'*ordine razionale*: questi ultimi non

distinguono l'oggettivo dal soggettivo, ciò che costituisce l'obbligazione dal principio conoscitivo che in noi la promulga.

3. — E si ponga ben mente: quando noi abbiamo detto, che la natura, o i rapporti, o i fini delle cose costituiscono l'obbligazione, non abbiám mica parlato semplicemente di enti *reali*, cioè di enti considerati nella loro propria sussistenza. La maggior parte degli enti reali sono contingenti e mutabili: i rapporti, che producono l'obbligazione, forz'è che sieno necessari e immutabili. Convien dunque cercare che cosa costituisca la necessità e l'immutabilità degli enti e de' loro rapporti. Or egli è evidente, che gli enti e i loro rapporti sono necessari e immutabili nelle loro *essenze ideali*, e non nelle loro sussistenze. Perciò le obbligazioni morali non possono emergere che dalle idee delle cose, e non dalle cose stesse nell'accidentale e precaria loro sussistenza. Pongasi, a ragion d'esempio, che si domandi: «se, dovendosi salvare un uomo od un cane, debbasi più tosto lasciar perire il cane che l'uomo». Si risponde di sí; ma ciò non mica perché il caso sia nel fatto, cioè perché vi abbia realmente un uomo ed un cane a rischio di perire: ma perché questi due esseri concepiti solamente nelle loro idee mi appariscono l'uno d'un prezzo senza pari maggior dell'altro, e però all'altro preferibile. Sono, adunque, gli enti ideali quelli che mi mostrano l'esigenza delle cose, e m'impongono i doveri morali: e la ragione è quella facoltà, nella quale io posseggo le idee degli enti, e veggo in essa la intrinseca esigenza degli enti stessi.

Dalle idee
delle cose

Tuttavia, se io non conoscessi gli enti che idealmente, avrei in me cognizione pienissima di tutte le leggi morali, perocché potrei veder chiaro il valore e l'esigenza di tutti gli enti; ma io non potrei

ancora operare moralmente nel fatto, fino a tanto che non percepiessi anche degli enti nella loro propria e real sussistenza; perocché solamente ad enti reali si possono riferire le mie operazioni: le quali, tuttavia, debbono riferirsi ai medesimi, giusta la norma che io ho nelle idee, ossia nelle essenze di essi. I titoli, adunque, delle mie *obbligazioni* possibili sono le essenze degli enti; ma la mia obbligazione da semplicemente possibile diventa reale allorchando mi trovo in relazione con qualche ente reale da me, che son pure un *reale* agente, *realmente* percepito.

Possibile - Idee
Reale - Fatti

morale possibile

morale possibile

I sistemi morali, adunque, di cui noi parliamo, distinguono gli enti e i rapporti *ideali* dagli enti e da' rapporti *reali*: i primi costituiscono la morale teoretica, eterna, immutabile; i secondi, la realizzazione contingente della prima, l'effettuazione del bene e del male morale: queste cose si devono attentamente distinguere, né attribuire all'una ciò che spettasi all'altra.

4. — E qui si consideri bene ciò che io intendo dire, dicendo che « gli enti ideali e i loro rapporti sono il principio dell'obbligazione ». Non escludo con ciò i fatti, le azioni di questi enti; perocché anche i fatti, anche le azioni degli enti possono concepirsi idealmente, e in tale stato di loro essere sono immutabili. In vero, un ente possibile non si concepisce pienamente, se esso non si concepisce in tutti i suoi stati, in tutti i suoi modi, in tutti i suoi atti. Egli è certo, che quell'ente in ciascuno suo stato, o modo, o atto diverso, esige da noi qualche cosa di diverso, ed ha de' rapporti diversi con noi, e con le altre cose. Indi due specie di legislazione, l'una e l'altra ugualmente autorevole: la legislazione prima, che annunzia i doveri con una maggiore ge-

neralità e si fonda nell'essenza dell'ente senza più; e la legislazione seconda o speciale, che annunzia i doveri più determinatamente, dalla prima derivandoli, e che si fonda sull'essenza dell'ente considerata ne' suoi stati, modi, ed atti speciali.

5. — E vi ebbero de' filosofi, i quali poser mente all'essenza degli enti: ma non a questa essenza ne' suoi stati, e modi, e atti speciali. Ve n'ebbero degli altri, che attesero agli esseri nei loro speciali atteggiamenti; ma dimenticarono l'essenza loro generale e primitiva. Indi due sistemi esclusivi di filosofia morale, entrambi erronei in parte, e in parte veri. Quelli che considerarono solamente l'essenza degli enti nella sua generalità, ridussero la morale ad una legislazione dipendente da un ordine assoluto delle cose, e non riconobbero la volontà di nessun ente qualsivoglia per fonte di leggi obbliganti. Quelli, all'incontro, che, perdendo di veduta l'essenza generale degli enti, attesero ai loro atti, e fecer di questi fondamento alla morale, giunsero a collocare ogni legge e obbligazion morale nella sola volontà di un imperante.

Leibniz, secondo il solito suo difetto di fabbricare de' sistemi sopra alcune idee troppo astratte, esclude la stessa volontà divina dai fonti della legislazione, e non ammette che l'essenza divina, a fondamento di essa: ciò gli nasce dall'avere ristretto il suo pensiero all'essenza dell'essere supremo, escludendo l'atto volitivo di questo essere ⁽¹⁾.

(1) « *Deum esse omnis naturalis iuris auctorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis. Interim, uti atheus potest esse geometra, ita atheus iureconsultus esse posset, nec absurde statuit Grotius intelligi ius naturae etsi fingatur Deus non esse* »: G. G. LEIBNITZ, *Observationes de principio iuris* (Opp., [ed. Dutens] t. IV, p. 273).

La sentenza di Leibniz era stata quella di Scoto, che avea divise in varie opinioni le scuole cristiane a quel tempo, nel quale si disputava in esse di tutto ciò che v'ha di più profondo nella metafisica, di più sublime nella religione. Ma in Leibniz un sì fatto principio escludente ogni arbitrio non regge solamente le morali dottrine, regge tutto l'intero suo sistema filosofico: egli è il principio dominatore della mente leibniziana. Leibniz veramente non ammette, che un ente intellettivo possa operare senza una ragion *prevalente*; di maniera che il « principio della ragion *sufficiente* » converrebbe, a vero dire, denominarsi nella filosofia leibniziana « principio della ragion *prevalente* ». E perocché una tale sentenza si scontrerebbe ad una gravissima difficoltà, ove vi avessero due cose perfettamente uguali (caso nel quale o dovrebbe negarsi la possibilità dell'operare ad un ente intellettivo, o riconoscere ch'egli non abbisogna di *prevalente* ragione a deliberarsi); perciò Leibniz si trasse al partito di negare la possibilità di due cose perfettamente uguali, mettendo fuori il suo principio « degl'indiscernibili ». Indi l'ottimismo leibniziano: indi le leibniziane dottrine sulla provvidenza, e quelle sulla libertà umana: in una parola, tutta la filosofia di questo grand'uomo si risente di un tale errore. L'astrazione fu soverchia: non conveniva considerar gli enti soli, spogli de' loro modi e delle loro azioni: anche queste da noi si concepiscono, e da noi esigono qualche cosa: e fra queste azioni ve n'hanno di libere, di arbitrarie; e queste, sebbene arbitrarie, possono imporre a noi obbligazione, possono esigere da noi ubbidienza, attesa la natura divina dell'essere di cui sono, e in cui s'immedesima. Se nell'essere supremo non cadesse libertà, mancherebbe un modo di attività;

mancherebbe la massima delle attività, quella che opera senza nessuna dipendenza, senza niuna determinazione esteriore.

6. — Questo vero, negletto ne' tempi moderni da Leibniz, era stato veduto da altri; ma taluni di questi sgraziatamente il videro per sì fatto modo, che non ebbero occhi a veder altro che esso. Costoro, fra i quali è celebre Occam negli Scolastici, sostennero che la morale intera nasceva dalla pura volontà ed arbitrio divino ⁽¹⁾. Non avrebbero certo detto tanta stranezza, ove avessero considerati gli enti nella loro prima e generale essenza, n'avesser veduti i rapporti, l'ordine, e l'esigenza loro morale; ma, trasaltando l'essenza, essi non s'attennero che a una attività speciale, cioè all'attività libera della potenza volitiva. Questo errore non fu mai isolato negli uomini grandi; anch'egli dipende da un sistema precedente: sarà facile accorgersi che dovevano venire a un tal sistema, o ad un sistema simile ad esso, tutti coloro che negavano le essenze ideali delle cose: i *sensisti* e i *nominali* perciò debbono, volendo esser conseguenti, rovesciare ad una morale così angusta e senza radice, se pur ella è morale. Occam fu *nominale*, e come tale fu conseguente: altri nominali, e altri sensisti non sono.

7. — L'ammettere, adunque, gli enti ideali come fonte della legge non distrugge punto né poco la legislazione positiva, quando gli enti si considerino e nella loro *essenza generale* e nella loro *essenza speciale*, ossia variamente atteggiata ⁽²⁾.

(1) Occam giungeva a sostenere che se Iddio avesse comandato alle sue creature di odiarlo, l'odio di Dio sarebbe stato buono e lodevole. Vedi la strana e perniciosa dottrina di Occam confutata da SOTO (*Opp.*, VII, p. 855 e sgg.), da DOMENICO SOTO (*De iustitia et iure*, I. II, quest. III), e da quasi tutti gli scolastici che fiorirono dopo Occam.

(2) Il SUAREZ (*De legibus*, I. II, 66) ed altri sani teologi difendono

8. — Le quali cose meritavano d'esser chiarite, acciocché il lettore potesse intendere nettamente i sistemi morali da noi narrati nel capitolo precedente, e la ragione del porli che noi facciamo sopra tutti gli altri.

Ai quali sistemi se si raffronterà il nostro, facilmente, io credo, si scorgerà come esso tenga di quelli tutto ciò che han di buono, e sia oltracciò espresso sí chiaramente e compiutamente, da non dar luogo a mala intelligenza in chi lo considera, né soggiacere alle osservazioni fatte a questi.

Veggasi come in esso risplendano assai manifesti i sei caratteri, di cui dicemmo dover andarsi fornito il principio supremo della morale.

1. *Egli esprime l'essenza morale*, perocché impone l'accordo dell'atto intellettivo della volontà con le entità ideali e reali delle cose: in questa ricognizione volontaria e pratica sta appunto l'obbligazione, e la moralità.

2. *Egli è semplice*; perocché l'essenza morale annunziata non è che il risultamento unico dell'accordo fra la volontà intellettiva e l'essere; e tutte le operazioni morali non si dicon morali, se non in quanto partecipano, o si riducono in questo accordo.

3. *Egli è evidente*: esprimendo non altro, che il principio di contraddizione, il quale è evidente. Conciossiaché dicendo, che « ove noi affermiamo di conoscere ciò che non conosciamo, o di non conoscere ciò che conosciamo, affermiamo una cosa ripugnante, e falsa »; dicendo ciò, diciam quello che non abbisogna di prova; e in questa evidente falsità, evidente disordine, male essenziale, sta l'immoralità; nel suo

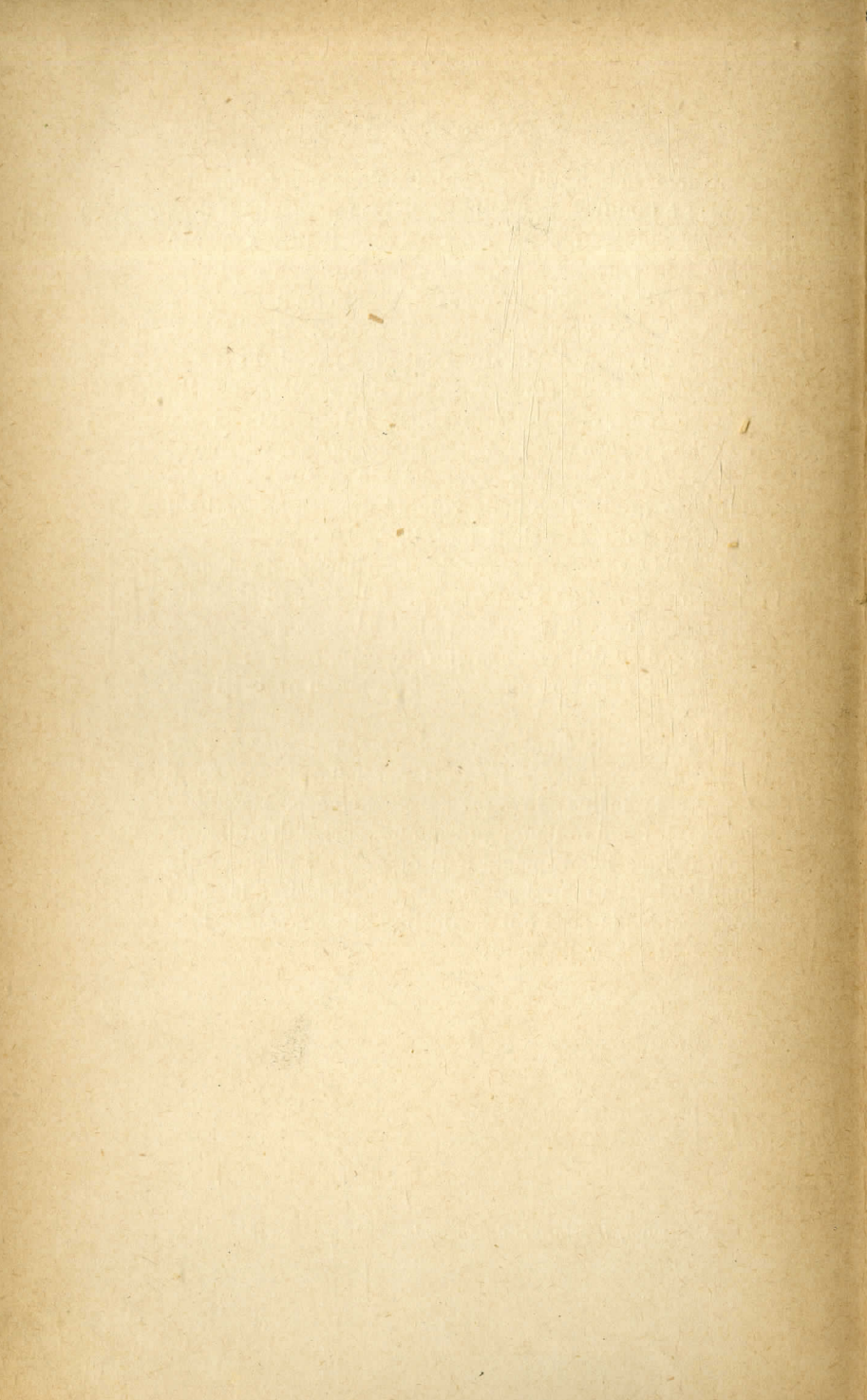
l'uno e l'altro fonte della morale, il primitivo nascente dall'essenza generale degli enti, il secondo nascente dalla volontà di certi enti: il naturale e il positivo.

contrario, la moralità. L'obbligazione non è cosa diversa: è inchiusa in quella sentenza: perocché il dire « esser obbligati a far ciò », ovvero il dire « operar male non facendo ciò », viene perfettamente al medesimo. Un disordine che nasce, non nella natura, ma nella *persona* umana, genera il concetto di obbligazione; « io sono obbligato a far ciò », vuol dire: « io sono necessitato a ciò fare, se pur non voglio che nella mia persona, cioè nel mio volere intellettivo, ci sia un male, e però che io stesso (persona) sia cattivo ».

4. *Egli è universale*; perocché già mostrammo, che dall'atto intellettivo della volontà dipendono tutti gli affetti, e tutte le azioni morali.

5. *Egli è supremo*; perocché, esprimendosi con esso l'essenza morale, dicesi con esso tal cosa, di là della quale sparisce la moralità; giacché, se noi vogliamo andar più su dell'essenza morale, siam fuori di questa essenza, e però non ci resta più in mano nulla di morale.

6. Pronuncia finalmente *quello che di morale cade il primo nella mente umana*: perocché l'essenza è sempre la prima, in ogni specie di cose, a eaderci in mente: ché noi non potremmo parlar di nulla, né considerare le proprietà o le operazioni di una cosa qualsiasi, se innanzi tutto non concepissimo la cosa; e concepire la cosa è il medesimo che concepire l'essenza ideale della cosa.



OSSERVAZIONI

(1) La teoreticità qui è solo rispecchiamento passivo della realtà

1. Lo spirito come attività pratica. — 2. La realtà morale. — 3. Identità di attività pratica e realtà morale. — 4. L'attività pratica come libero sviluppo di sé. — 5. Il concetto dialettico della realtà morale come unità di bene e di male. — 6. Critica del concetto astratto del male. — 7. L'errore dell'etica intellettualistica. L'etica greca. — 8. L'etica cristiana e E. Kant. — 9. Relazioni tra l'etica rosminiana e la kantiana. — 10. Il formalismo etico di Kant, e il carattere dialettico della concezione rosminiana del volere morale. Teoria morale del conoscere. — 11. Gli elementi intellettualistici persistenti nella dottrina rosminiana. — 12. Carattere della morale rosminiana.

dialettico

1.

Non è possibile concepire mondo morale senza concepire lo spirito umano come attività creativa: perché il mondo morale, ossia l'insieme di tutte le azioni che si presentano al nostro spirito come suscettibili assolutamente di una valutazione che le approvi o le disapprovi, può esser valutato soltanto se si considera come dovuto assolutamente all'attività dello spirito: come quello che è quale lo spirito l'ha voluto. Noi possiamo pensare, fino a un certo punto, che lo spirito presupponga la realtà, alla quale esso dovrà rivolgersi per farla oggetto di esperienza, di analisi, di speculazione; ma allora noi considereremo lo spirito come meramente teoretico, rispecchiante in sé passivamente la realtà, e reso quindi soggetto di una determinata conoscenza, non da una propria libera e neppure spontanea iniziativa, ma da un potere estrinseco, che viene ad essere il vero autore della conoscenza e del valor suo. Ma questa stessa concezione di una forma spirituale semplicemente teoretica, — quantunque sia la maniera più comune e appa-

Lo Spirito è
attività
creativa
NB. Me è già
S.T.O.

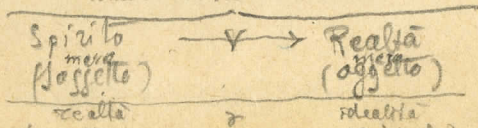
Possiamo ammettere
come moral
teoretico
che lo spirito
presupponga
la realtà?

e che lo spirito stia
solo a contemplare
la realtà fatta da un
Potere estrinseco

no

Il semplice concetto
teoretico (passivo)
è affarido

Lo Spirito
come attività creativa



H.P. Conoscere è Attività di $S = 0$
 Soggetto conoscente è S in attività di relazione con $O = A(1:0)$

rentemente meno contestabile di concepire il rapporto dello spirito con la realtà che esso conosce, — quando ben si rifletta sulla natura propria del conoscere si manifesta assurda. Perché né anche il conoscere si può considerare come semplice passività dello spirito: il quale, se fosse, per un momento, passivo, cesserebbe per ciò stesso di essere spirito, per diventare un qualsiasi ente materiale, che non si modifica se non per l'azione esercitata su di esso da altri enti materiali. Lo spirito che conosce, è invece lo spirito autore della propria conoscenza. La quale non è semplice modificazione del soggetto conoscente, o, come una volta si diceva, un accidente estrinseco all'essenza dello stesso soggetto, come è un accidente estrinseco alla natura d'ogni ente materiale ogni modificazione che sia arrecata nel suo modo di essere da una causa operante su di esso dal di fuori. Il soggetto che conosce si realizza nella sua conoscenza. L'esser mio nell'atto che conosco non è altro che il mio stesso conoscere. E, viceversa, il mio conoscere non è un conoscere che si possa astrarre da me, perché esso non è altro che l'atto mio, cioè quell'atto in cui io, in quanto conosco, sono tutto quel che sono. La mia presenza nel mio conoscere (che è ciò che si dice aver coscienza del proprio conoscere), il non potersi concepire un vero e proprio conoscere se non come conoscere di qualcuno, dimostra che anche quell'atto, in cui consiste la conoscenza, non è l'atto di una presunta realtà sul mio spirito, ma è l'atto stesso del mio spirito. Atto assoluto del mio spirito: cioè dovuto totalmente a esso, per la evidente ragione che, se gli fosse dovuto solo parzialmente, esso allora, per quella parte per cui rimarrebbe atto della realtà extrapsirituale, non sarebbe conoscenza.

Tutto ciò significa che una forma meramente teoretica dello spirito non è concepibile, non essendo concepibile mai lo spirito che non sia autore del suo proprio essere. Né si può sfuggire a questo necessario concetto dello spirito autore del suo essere (*causa sui*, per usare una celebre frase scolastica) degradando lo spirito, come

Anche
 Il conoscere è
 attività dello spirito
 X B. ma è A. 1:0
 Lo spirito teoretico
 è lo spirito che
 attuando la conoscenza
 si attua.

L'antologia è
 la realizzazione dello
 spirito nella sua
 conoscenza
 L'essere è il conoscere
 5:0
 Il conoscere è l'essere
 5:0
 +
 Auto produttività
 dello Spirito
 *

attore
 operator

+ soggettiva

attore

Lo spirito è
 causa sui
 archetipi

fanno i naturalisti e tutti i materialisti, dichiarando una apparenza fallace questa coscienza che noi abbiamo di esser noi a conoscere, e d'una conoscenza perciò tutta opera nostra, poichè, movendo dal supposto che la realtà è quella che è indipendentemente dal nostro conoscere, è giocoforza pensare che il nostro spirito è condizionato da essa realtà, e da essa indotto a conoscere come conosce. Non si può, perchè questo stesso supposto, della realtà indipendente dal nostro spirito e operante su di esso, si regge, com'è ovvio, su un nostro ragionamento, e quindi su un nostro modo di conoscere la realtà stessa; il quale può avere un valore se noi siamo in diritto di attribuire un valore al nostro conoscere; e a questo noi non potremmo attribuire nessun valore, se lo dovessimo considerare, qualunque fosse, effetto necessario di cause indipendenti da noi. E però quel supposto è logicamente impossibile.

Chi giunga perciò a intendere la soggettività del conoscere, o il conoscere come atto dell'io, e quindi la libertà dell'io in esso, non può fermarsi al concetto di una attività spirituale teoretica, e deve vedere una contraddizione tra il nome attività e l'aggettivo teoretico.

N.B. No
(non è d'uopo
si può considerare
il teoretico su
modo pratico
latroia come d

2.

La realtà morale

Ma anche chi si arresti al concetto di uno spirito teoretico come spirito presupponente la sua realtà, e da essa condizionato, vedrà chiaramente che oltre questo spirito bisogna pure ammetterne un altro, il quale non presuppone, ma crea la sua realtà: una realtà, che non ha un'esistenza sensibile, ma esiste non meno certamente di tutte le cose sensibili; una realtà da cui ci sentiamo compenetrati in tutti gl'istanti della nostra vita, e che fa vibrare continuamente tutte le fibre del nostro essere spirituale: il bene e il male, che non vediamo soltanto attorno a noi, per tutto il mondo a cui si estende la nostra esperienza personale e storica, ma dentro di noi, per tutti gli atti della nostra vita, ciascuno dei quali o

realtà
non sensibile
ma esistente

Benone

Lo spirito che
crea la sua
realtà

Lo spirito che crea la sua realtà è lo spirito morale (Volontà)

Autoproduzione dello spirito logico

ci apparisce tale, quale doveva essere, e però buono, o inferiore alla legge cui si sarebbe dovuto commisurare, e però cattivo. E chi dubita di ogni giudizio morale e sospetta che la distinzione tra bene e male non abbia nessun fondamento fuor del costumè sociale, comunque questo a sua volta si sia generato, egli stesso non può a meno di contraddirsi quando, sottrattosi a ogni vincolo sociale e raccolto nella solitudine della propria coscienza, non potrà né pur meditare senza tener conto di nessuna legge, senza sforzarsi del suo meglio per stabilire a se medesimo la propria dottrina, senza sofismi, senza cavilli ch'ei si creda in grado di eliminare, per non ingannare se stesso e serbar fede alla verità. Giacché, se è vero quel che avvertiva Cicerone, che la giustizia è così necessaria che gli stessi briganti possono disprezzare quella dello Stato, ma sentono poi il bisogno di rispettarne una per loro conto ⁽¹⁾, è anche più vero che chi non arriva a rendersi ragione dell'unità spirituale onde la sua persona è accomunata, in ogni società, a quella di tutti gli altri, può non riconoscere legge di sorta nei rapporti tra sé e gli altri, ma resterà sempre legato a una legge non meno ferrea nei rapporti che pur dovrà conservare con se stesso!

Ogni forma di scetticismo morale si riduce alla negazione di una certa forma di moralità; e quegli stessi che, naturalisticamente, negano, non la moralità, ma la condizione della moralità, che è la libertà, facendo d'ogni umana azione la conseguenza necessaria o dell'assetto sociale e della individuale educazione, o dell'operare ineluttabile di tendenze, istinti o forze della natura, non

libertà
condizione
della moralità

(1) « Atque iis etiam qui vendunt emunt, conducunt locant contrahendisque negotiis implicantur, iustitia ad rem gerendam necessaria est, cuius tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiae vivere. Nam qui eorum cuiuspiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum; ille autem, qui archipirata dicitur, nisi aequabiliter praedam dispertiat aut interficiatur a sociis aut relinquitur; quia etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent ». Cic., *De off.*, II, 11, 40.

mancono mai di fare alla loro dottrina quelle eccezioni, che la rendano pensabile; e chi nega la responsabilità dei figli, l'addossa ai genitori; e chi trova che le cause della delinquenza van ricercate non nel delinquente ma nella società, ascrive tutta la colpa a quelli che poi potrebbero mutare l'ordinamento sociale, se volessero; e chi riversa tutta l'origine d'ogni determinazione umana sulla natura, non rinunzia a farci un debito, se non altro, di aderire alla sua dottrina!

Si discute insomma di quel che sia bene o male, ma nessuno veramente può discutere dell'esistenza del bene e del male, né dell'esistenza d'uno dei due elementi della realtà morale. Giacché l'ottimista non nega il male, ma l'assolutezza di questo: ossia, ne fa un elemento del bene; come il pessimista, al contrario, fa del bene un elemento del male: e il loro contrasto consiste soltanto nel modo di concepire il risultato complessivo della vita.

E se una realtà morale esiste, essa esiste in quanto l'uomo la fa esistere: il suo carattere morale consiste appunto in questo suo esistere come prodotto dallo spirito umano. E se si dice volontà lo spirito come attività produttiva della sua realtà, è chiaro che chi dice bene o male, dice volontà creatrice del bene e del male. Creatrice, perché ciò che si dice bene o male è totalmente prodotto dalla volontà; ché, altrimenti, non potrebbe approvarsi totalmente come bene, né riprovarsi come male. La volontà creatrice è la volontà che si dice libera, come quella che non si può pensare se non come ex se nata: non prodotto, essa stessa, di qualche cosa di diverso da lei, ma di se medesima.

3.

Può parere quindi che la realtà morale (bene o male) risulti da una doppia produzione: 1) produzione che la volontà fa di se stessa; 2) produzione che questa volontà, così prodottasi, farebbe della realtà morale. Ma non bisogna impigliarsi in distinzioni verbali ed astratte. Le

La realtà morale
esiste

La Volontà è
lo spirito
come attività
produttiva della
realtà morale

Libertà

autologia

13. con e del
Autoproduttiva
della logica

due produzioni sono una produzione sola, perché il bene o il male non è l'effetto dell'azione buona o cattiva, ma la stessa azione. La consolazione che la nostra parola amorevole apporta all'afflitto non è bene, in senso morale, per quell'effetto a cui esso riesce nell'animo del consolato, ma in quanto quell'effetto è prodotto dall'azione del consolatore, e rappresenta la concretezza di quest'azione. Così l'omicidio è giudicato un male, non guardando all'effetto, che è la morte della vittima, e facendo astrazione dall'azione omicida; ma guardando a quest'azione che si compie in quella morte. Né l'effetto può staccarsi dalla causa, né la causa dall'effetto; perché non c'è consolazione senza che un dolore sia alleviato, né c'è un omicidio, senza la morte di un uomo. Ma causa ed effetto sono un fatto solo, l'atto compiuto dalla volontà.

E l'atto della volontà non è altra cosa dalla volontà, quasi che la volontà fosse sempre la stessa volontà, compia o non compia un certo suo atto. La volontà è quella che è nell'atto suo; onde si dirà che Tizio è galantuomo soltanto in vista delle azioni che egli compie, come quelle che realizzano il carattere morale della persona. La volontà non è una sostanza concepibile di là dagli atti in cui si manifesta. Il suo essere è il suo stesso manifestarsi ne' suoi atti. E se gli atti son molti, mentre la volontà è una, egli è perché non ci contentiamo di distinguere i varii momenti della nostra attività volitiva; ma li consideriamo, per un errore di cui ordinariamente non abbiamo l'occasione di avvederci, come esistenti ciascuno per sé, laddove essi non sono se non tutti connessi tra loro intimamente nella realtà unica del nostro volere.

Ma se volere e atto di volere sono lo stesso, quella produzione onde il volere produce se stesso, produce il suo atto. Una volontà che non voglia, non è volontà; e una volontà che non voglia niente (nessun atto determinato), non si determina come nessun atto, cioè non vuole.

4.
l'attività pratica come libero sviluppo di sé

La volontà, dunque, è sì creatrice della realtà morale, ma in quanto è creatrice di se stessa come realtà morale. Per fare il bene essa deve fare se stessa; e perciò non può fare il bene immediatamente; e perciò non ogni volontà può fare ogni bene; benché, — se essa è volontà, e il bene è bene, — debba pur farlo, e però poterlo fare. Ma per fare il bene, ogni bene, essa deve svilupparsi, formarsi, costituirsi: infatti in questa sua formazione essa realizzerà il bene, ogni bene. Né potrà essere aiutata da altri a realizzarsi; e tanto meno costretta. Una educazione che costringa, o tragga comunque al bene, può ottenere l'esecuzione materiale, l'effetto astratto del bene, della buona volontà, non l'atto in cui il bene consiste; come non c'è sapienza di maestro che possa sostituirsi all'atto creatore dell'intelligenza dello scolaro || per fargli capire la più semplice delle proposizioni. Prima della volontà non c'è nulla che possa conferire alla produzione del bene, che spetta alla volontà di produrre; né dopo di essa c'è bene che le sopravviva. Tutto un passato eroico può essere cancellato da un istante di viltà (ben inteso, in quell'istante). ||

Tutto è chiuso, dunque, nel processo della volontà. La quale infatti non è qualcosa d'immediatamente posto, come è il libro già tutto stampato nelle mani del lettore; ma è un processo, com'è il libro sotto la mano dell'autore, che lo viene scrivendo: o, meglio, com'è il libro, non sotto la mano, ma nella mente dell'autore che lo viene scrivendo, dov'è una cosa sola con quella mente, che potrà poi dal lettore essere ammirata o meno.

5.

La realtà morale, s'è detto, è il bene e il male. Dunque, la volontà è bene e male insieme, ossia ora bene, ora male? La volontà è indubbiamente principio dell'uno e dell'altro; ma è pur chiaro che non potrebbe nello stesso

volontà
 autrice astratta
 (di realtà)
 morale

fare il bene
 e farsi

(realtà intellettuale)

realtà morale
 Bene (Male)

tempo e sotto lo stesso rispetto; e perché si possa intendere come produca la duplica fenomenologia del bene e del male, bisogna distinguere tra volontà e volontà. Distinzione alla quale può spianare la via l'osservare che il bene e il male sono bensì due opposti; ma, appunto perché tali, formano insieme una unità, che non è divisibile ne' due termini, di cui consta. Il bene non è il male, anzi il suo contrario; ma non immediatamente, quasi che da una parte ci fosse il bene e dall'altra il male, come guardando a uno scritto si vede il nero che non è bianco, e il bianco che non è nero, ciascuno per sé, simultaneamente. No. Questo bianco e questo nero nella loro simultaneità non sono veri contrarii: perché, a considerarli nella loro simultaneità (non nella successiva costruzione che facciamo noi dello spazio in cui essi sono l'uno accanto all'altro), essi sono ciascuno se stesso, senza nessun rapporto all'altro, e quindi scevro d'ogni rapporto di contrarietà. Il bene invece sta al male al modo di quell'opposto che si sostituisce al suo opposto: come il nero si sostituisce al bianco nell'atto dello scrivere. Giacché il bene è un processo, come s'è veduto; è l'atto della volontà; e quest'atto, come ogni atto, è in quanto prima non è: il suo essere è il cessare del suo non essere; e tanto è, quanto cessa di non essere. Sicché l'essere dell'atto volitivo, che è realizzazione del bene, è intanto cessar di essere del male; onde il bene è aderente al male come all'elemento necessario della sua propria esistenza. Se male non ci fosse, noi potremmo concepire un bene già tutto realizzato, senza volontà; un bene in sé, che renderebbe impossibile la bontà d'un uomo, se un uomo è buono volendo il bene. Un bene tutto realizzato sarebbe cioè la negazione del bene: ossia, appunto, il suo contrario.

Orbene: se questo è il rapporto del bene col male, se il male non è altro che quel contrario del bene, di cui questo trionfa in perpetuo nel suo processo di attuazione, la volontà del male non può essere se non la non-volontà del bene, la quale non è concepibile altrimenti che in funzione della volontà del bene. Ossia, solo in quanto

bene + male
unità

l'essere del bene
è
il cessar di essere
del male

c'è una volontà del bene, c'è la corrispettiva volontà del male, che è quella che la prima vince ed annulla. Il che, evidentemente, non significa che, essendoci la volontà, il male e la non-volontà non ci sieno, perché già annullati. L'esserci della volontà importa costantemente il generarsi della volontà; la quale non è perciò mai generata; e però né anche è mai distrutto il suo contrario. E la realtà eterna del male come della non-volontà è immanente all'eterna vita del bene.

il generarsi

Ma così si è risposto alla domanda, se la volontà sia male insieme e bene. La volontà è bene; ma male è pure, in quanto essa oltre ad essere se stessa, come atto che è, e quindi perpetuo processo di autoproduzione, è pure, il contrario di se stessa. Si può dire che volere è bene, e non volere è male, a patto di non considerare astrattamente il non volere come qualcosa che stia per sé, fuori del volere: ma come la base dello stesso volere.

autoproduzione

6.

Contro questo concetto del male, che è ricavato dalla immediata analisi della nostra comune considerazione della coscienza morale, ma richiede senza dubbio una certa capacità non comune di muoversi attraverso concetti rigorosi, si oppone che il male non è qualche cosa di astratto, come parrebbe dalla precedente analisi, ma una realtà storica, concreta: non è il lato negativo del volere attualmente voluto, ma un attualmente voluto, anch'esso, allo stesso modo che il bene. E come ci sono gli uomini buoni, ci sono i cattivi; o almeno ci sono le azioni cattive accanto alle buone.

Questa opposizione nasce da un errore antico e sempre vivo, anzi quasi costituzionale per la mente umana, e però dei più difficili a sradicare, quantunque non meno ridicolo di quello che commise lo sciocco Mancini, di cui racconta il Poggio nelle sue *Facezie*. Costui soleva noleggiare degli asini per trasportare carichi di grano. Un giorno che tornava stanco dal mercato, montò sul mi-

gliore di questi asini, e quando fu presso a casa sua, e volle contare quanti ne aveva innanzi, trovò con gran suo dispiacere che gliene mancava uno, perché non contava quello che aveva sotto. Lasciò gli asini alla moglie perché li restituisse ai padroni, e in grande affanno, sempre sull'asino, rifece tutta la via in cerca dell'asino smarrito, guardando per tutto e interrogando quanti incontrava. Naturalmente gli toccò di tornarsene alla fine indietro senza aver trovato il suo asino, piangendo la sua cattiva sorte. E solo quando fu a casa che era già notte, e la moglie lo confortò a smontare, s'accorse dell'asino che aveva con tanta pena cercato. — Chi, infatti, vede il male senza vedere il bene in cui quel male è vinto e annullato, vede gli asini che ha davanti, non quello su cui è montato: vede la volontà opposta alla sua, e che egli svaluta, non la propria, con cui svaluta l'altra, e senza di cui quest'altra, come svalutata, non ci sarebbe. Giacché non è possibile accorgersi del male che c'è a questo mondo senza realizzare un atteggiamento spirituale moralmente superiore al male: che non si può constatare come un qualunque fatto indifferente della natura; ma si giudica; e si giudica con una riprovazione, che è una ribellione della coscienza, ossia un atto di buona volontà. Sicché il male non è, non può essere, male per se stesso. Quando il male è male, egli è già morto nella coscienza purificatrice che lo giudica.

Ché se talvolta il giudizio del male va a sua volta giudicato come la manifestazione d'un maligno gusto, che assapora la dolcezza dell'altrui inferiorità, anche allora il male è risoluto e annientato nel bene: non certo nel giudizio maligno, ma nel giudizio di chi sente la malignità di quel tale giudizio.

7.

La volontà dunque è concepibile, secondo che deve concepirsi, come creatrice del mondo morale, soltanto se si pensa come creatrice del bene; e, come creatrice del bene, creatrice di se stessa. Una teoria morale, la quale

autologia

1^o (presupposto)
 2^o Intecedente dell'Intelletto: ecco l'errore
 (cioè il contrapposto al di fuori)

distingua il bene dal volere, e ne faccia un presupposto del volere buono, come le teorie intellettualiste della cognizione distinguono la verità dalla mente che la conosce, e ne fanno un antecedente di essa, è una teoria che nega già il carattere essenziale del suo oggetto. D'altra parte, una teoria morale fondata sul concetto di questo essenziale carattere del mondo morale, non era possibile finché la realtà fu concepita dalla filosofia come realtà naturale: quella realtà che lo spirito ha innanzi a sé e di cui egli, per un verso, fa parte, e per l'altro le è contrapposto quale spettatore (ne fa parte esso stesso come essere naturale, e le è contrapposto come mente, come spirito che la conosce). Lo spirito in questa concezione vede fuori di sé tutta la realtà e il suo prodursi: e al bene, se pur l'ha da intendere come qualcosa che ha anch'esso la sua realtà, non può assegnare un posto se non in quel mondo, che ha di contro a sé e di cui egli è spettatore. Il bene, cioè, non potrà concepirlo se non come oggettivo: non creato, anzi presupposto dallo spirito; che non potrà farlo, ma scoprirlo, e conformarvisi. Scoprirlo, sopra tutto.

Questo è il carattere più rilevante dell'etica greca, alla quale sfuggì sempre la vera natura dell'atto morale, perché alla filosofia greca sfuggì del tutto la praticità o creatività dello spirito e la realtà apparve sempre, in tutte le sue forme, come l'oggetto della contemplazione spirituale, e l'ideale umano quindi come un conformarsi a questa realtà in sé. Per questo rispetto l'ἡμολογισμός θεῶν (*Teeteto*, 176 B) di Platone (che è essere massimamente felice essendo massimamente giusto), ricordata dal Rosmini, non differisce punto dall'ἀρετή aristotelica, che non è altro che abito congiunto con la retta ragione, ossia con la saggezza (φρόνησις), onde noi ci rendiamo capaci di scegliere il meglio per la nostra felicità; né dall'ascetica cinica, né dall'edonistica cirenaica, né dalle dottrine derivatene stoica ed epicurea, concordi in fatto nel raccomandare l'ἡμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Tutta quell'etica è un'etica eudemonistica, la quale, constatata la naturale tendenza dell'uomo alla felicità, riduce l'ideale

Il bene come presupposto del volere buono

teoreticamente

spettacolare

fuori di sé

Il bene è posto nell'oggetto
 contrapposto
 Il bene oggettivo

contemplativo
 conformarsi

il pre-supposto

NB/

Però se si direbbe - l'uomo ^{che è natura} deve fare come la natura
che non ha alcun presupposto contrapposto innanzi a sé
presistente all'atto del conoscere
come deve produrre il proprio oggetto, ella sua attività creatrice
allora il contrario ^{significherebbe non la realtà contrapposta}
224

OSSERVAZIONI

della vita alla sapiente ricerca di questa felicità, che non
è lo stato che l'uomo deve instaurare, anzi quello a cui
deve tornare, poiché per insipienza se ne è discostato
(dove il mito dell'età dell'oro, come punto di partenza,
non punto di arrivo della storia umana): perché esi-
stente in sé, vuoi come legge di natura, vuoi come norma
ideale: presupposto, in ogni caso, della stessa attività spi-
rituale. Il più alto ideale della moralità antica è la sem-
plice giustizia: che non è instaurazione di un ordine
nuovo, ma conservazione di un ordine, naturale o ideale,
presistente all'atto che lo riconosce.

Lo spirito
NB. ~~L'uomo~~
è sempre divo
che è concetto
come attività
pratica
naturale
il proprio oggetto
è la vita!

L'etica eudemonistica è intellettualistica. Il suo bene
non è l'oggetto della volontà (che produce il proprio
oggetto); ma oggetto d'intelligenza (che presuppone, in
quanto pura intelligenza, il proprio oggetto). Quindi
anche è un'etica legalistica. Il suo bene è legge, come
legge astratta: ossia, come legge presupposta dalla vo-
lontà, che deve eseguirla. Legge ideale per Platone, na-
turale per i Cinici, per i Cirenaici, per gli Stoici, per
gli Epicurei, e già per i Sofisti: è sempre una determi-
nazione trascendente l'atto morale: quel παράδειγμα, di
cui parla Platone nello stesso Teeteto, θεῖον εὐδαιμονέστατον
(176 E), un esemplare di vita divino e colmo di beatitu-
dine: divino perché beato.

8.

Spirito
me attività
creatrice del
uo mondo

Il punto di vista proprio della morale è conquistato
col Cristianesimo, che scopre, si può dire, la potenza,
e però la natura dello spirito, come attività creatrice del
mondo che è suo, svalutando la legge, la quale è lettera
morta fuori dell'amore, che è la vita stessa dello spi-
rito; e contrappone lo spirito alla carne, alla natura,
governata da quella legge della felicità, che solo cono-
sceva l'etica greca; e prega Dio che si faccia la sua vo-
lontà, come quella che attinge la sua realtà nella volontà
umana, fuori della quale è volontà che non salva l'uomo,
non crea il mondo morale. E di questa nuova etica, che

NB. Pensare
l'attività etica
come attività creatrice del mondo che è suo -
nella natura umana

si può dire l'etica dell'amore di contro all'etica della saviezza, cioè l'etica dello spirito di contro all'etica della natura, e insomma la vera etica, intuita e proclamata dal Cristianesimo, il primo interprete schietto nella storia della filosofia è quel Kant, che è così male giudicato, così male inteso dal Rosmini in questa sua storia delle dottrine morali. Egli pel primo vide che la volontà non può avere un bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sé questa legge: se non è autonoma. Autonomia che nessun filosofo mai aveva affermato (se ne toglie un accenno, in Giordano Bruno, non coerente però alla sua filosofia generale), benché dall'antichità si fosse richiesta la libertà del volere, come condizione (*ratio essendi*) della moralità, e l'esigenza si fosse vivissimamente acuita nelle dispute cristiane intorno al domma della grazia. Il quale, mentre mirava a sottrarre l'uomo al dominio della natura, non riusciva ad unificare l'umana individualità della persona con questo soprannaturale principio spirituale e liberatore. La libertà, di cui si parla prima di Kant, è ben altra cosa dall'autonomia kantiana, quantunque le due parole possano parere sinonime, e possano infatti adoperarsi l'una per l'altra. Quella libertà è la libertà della volontà che è libera perché ha di fronte la legge e può conformarsi o dissentirne. L'autonomia è la libertà del volere che è libero perché non ha di contro a sé, ma in sé la legge, e non può non conformarsi se realizza se medesimo. Quella libertà si lega perciò al concetto della dualità irriducibile di bene e di volontà: l'autonomia è l'affermazione dell'unità radicale e inscindibile dei due termini. La vecchia libertà è attributo di uno spirito che non è spirito, perché ha fuori di sé il bene, lo presuppone, e però non può produrlo; laddove l'autonomia è l'attributo del vero spirito.

L'autonomia di Kant però non va intesa, come l'intende il Rosmini, quasi l'autonomia dell'individuo. Nulla di più contrario allo spirito della morale kantiana.

E il Rosmini stesso rileva che il carattere essenziale della legge morale, secondo Kant, è la necessità e uni-

A. ROSMINI, Il principio della morale.

etica dell'amore
Amore

KANT
etica del Dovere

da Volontà che ha in sé
la legge

Autonomia

? e Spinoza?

Causa sui

+

autonomia
Volere che ha
in sé la legge
autologia

sempre contrapposti
particolari

↑ LEGGE
↓ VOLERE

formale

autonomia è la legge vera (cioè l'unica / universale della realtà)
che si realizza (cioè si fa fuori di sé)

La Volontà è la Volontà individuale
di Kant in quanto universale } Vol. razionale

versalità: onde avrebbe dovuto presumere che Kant non poteva considerare come propria del volere individuale, ossia di un volere contingente e particolare, una legge siffatta. La volontà, di cui parla Kant, è, egualmente, la volontà universale; ossia, la volontà bensì dell'individuo, ma in quanto universale, (cioè determinato secondo una legge che possa concepirsi come legge di ogni essere ragionevole: o ancora, la volontà razionale. La quale non è un fatto, come dice il Rosmini (p. 110): perchè la sua razionalità o universalità significa appunto che essa è una legge.

Relazioni tra l'etica Kantiana e la Rosminiana
9.

(La morale kantiana non è soggettivistica)⁺ perchè la forma non è soggettiva ma universale.

Nè è esatto tacciare la morale kantiana di soggettivismo, come ha fatto il Rosmini: perchè l'autonomia kantiana e la negazione kantiana dell'eudemonismo ha per l'appunto il significato medesimo dell'oggettività rosminiana e della rosminiana polemica contro il soggettivismo morale. Giacché non bisogna lasciarsi trarre in equivoco dalle parole, che sono adoperate spesso da diversi filosofi con significati affatto opposti. Il soggetto, da cui il Rosmini giustamente non vuole lasciar dipendere la norma della condotta, non ha che fare col soggetto kantiano. Il quale è, come s'è accennato, la volontà avente una forma universale; laddove il soggetto, di cui parla il Rosmini, si contrappone alla volontà universale, perchè è l'Io che si determina di fatto, com'egli dice (p. 14), «nell'ordine delle realtà» secondo certe leggi che escono dalla natura dello stesso Io, e si riassumono nell'istinto di conservarsi, e che egli denomina istinto della felicità: tendenza naturale, di cui dice giustamente che «non ha da far cosa alcuna colla moralità»; che anzi «questo istinto della felicità è propriamente il contrapposto dell'elemento morale, appunto a quel modo come il soggetto è di natura sua il contrapposto dell'oggetto» (p. 15). Non meno vigorosamente di lui il Kant aveva contrapposto il principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità, come fonte di tutti i prin-

Rosmini e Kant

autonomia
anti-eudemonismo
anti-soggettivismo

il soggetto kantiano
la forma
volontà universale
necessaria
non soggettiva
ma universale
per

Il sog
non è univ.
Il sog
di K.

cipii materiali, e però empirici, soggettivi, particolari, della condotta, alla volontà come principio d'una legislazione universale, che nella forma della sua universalità trova il fondamento della sua necessità.

La posizione del Rosmini, per questo rispetto, è identica a quella del filosofo tedesco, da lui criticato; come può intendere chi si rifaccia brevemente dalla teoria del conoscere, dalla quale muove infatti la filosofia del Rosmini. Che pubblicò nel 1830 il Nuovo Saggio sull'origine delle idee, e l'anno dopo dalla dottrina del conoscere, stabilita nel Nuovo Saggio, dedusse la sua etica nell'operetta Principii della scienza morale; completata nel 1837 con una Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale, così come aveva nel Nuovo Saggio premessa all'esposizione della propria teoria una storia di quelle che erano state proposte prima di lui ⁽¹⁾.

Nel Nuovo Saggio egli riconobbe la grande importanza e novità del problema del conoscere, quale era stato posto da Kant. Il quale vide profondamente che l'esperienza, come esperienza sensibile, o insieme delle sensazioni che l'anima avrebbe del mondo esterno, ossia come insieme di fatti particolari e contingenti, non può spiegare l'origine del conoscere, sistema di nessi necessari ed universali; ci potrà dare la materia del conoscere, non la forma che il nostro conoscere riveste nei giudizi in cui esso si determina. Questi nessi, (onde si congiungono tra loro in ogni giudizio, variamente, i due termini del giudizio stesso), sono quei concetti, onde noi

Giudizio
1° termine nelli 2° termine

(1) I Principii della sc. mor. furono pubbl. la prima volta a Milano, Tip. Pogliani, nel 1831; e dallo stesso tipografo furono riprodotti come prima parte del vol. XII delle Opere edite e inedite con una « Prefazione alle opere di filosofia morale » nel 1837, volume compiuto l'anno stesso con la Storia comparativa. I due scritti furono ristampati insieme nel vol. X delle Opere nell'ed. Batelli e C. Napoli, e in una 3ª edizione « eseguita sull'esemplare della seconda usato ed annotato dall'autore », ad Intra dal tip. Bertolotti nel 1867. Le due opere furono compendiate nel Sistema morale con cui si apre la sua Filosofia del diritto, Milano, tip. Boniardi Pogliani, 1841.

*unifino -
volontà Kant - un
form - un*

Teoria del conoscere

Rosmini 1830

Kant

in metafisica

*Teoria dell'etica
1837*

Problema del Conoscere

*l'esperienza
a' d'la materia
non la forma*

*la materia della scilicet
la forma dei conc*

nessi

concetti

elaboriamo la materia della sensazione, e che Kant chiama categorie, e sono le forme in cui si conoscono tutti i fenomeni dell'esperienza: forme, non contingenti come la variabile materia della cognizione, ma necessarie, costanti nel variare delle sensazioni, a cui si riferiscono; né particolari, soggettive, come le sensazioni, ma universali, e, in quanto tali, principio d'ogni oggettività del nostro conoscere. Giacché bisogna distinguere tra quel fantastico elemento oggettivo, che meglio direbbesi, come avverte il Rosmini stesso, estrasoggettivo, e che è quel presunto mondo esteriore al soggetto, che per mezzo dei sensi provocherebbe il sorgere delle sensazioni nello spirito, e che non è niente affatto oggetto, se per oggetto s'intende il termine del conoscere (poiché se esso c'è, come Kant e Rosmini presumono che ci sia, non può essere che ignoto, estraneo del tutto a ogni rapporto col soggetto, e quindi al di là di tutta la sfera del conoscere); e il vero e reale elemento oggettivo, che è quel che noi conosciamo come non subordinato alla nostra particolare soggettività, ma determinato in una forma universale, e però valida per tutte le menti; e quindi correlativo bensì a una mente, ma non alla mente soggettiva; o anche, se si vuole, correlativa al soggetto, ma non al soggetto limitato e particolare.

Di contro al falso oggetto fantastico le categorie kantiane sono soggettive, perché sono non l'ignoto, ma il noto, anzi la stessa conoscibilità di tutto. Ma la loro soggettività coincide perfettamente con l'oggettività dell'oggetto vero e reale.

Il Rosmini nel N. Saggio accetta la soluzione kantiana, ma con due modificazioni, che a lui sembrano sostanzialissime: e gli possono sembrar tali perché anche lì egli non si è reso esatto conto del vero pensiero di Kant. Una di esse è che le categorie, o forme dell'intelletto che conosce, non sono dodici, quante ne contava Kant, ma una sola: l'idea dell'essere; l'altra, che la categoria non è soggettiva, ma oggettiva: non è l'intelletto, ma l'oggetto che l'intelletto intuisce. Tralasciamo pure la questione dell'unità o molteplicità delle

Natura - contingente - extrasoggettiva
sensazioni - particolari, soggettive, ma
il vero reale elemento oggettivo è quel che noi conosciamo
come dell'ignoto in una forma universale.

Kant
Categorie
Forme
necessarie
universali
oggettive

l'estrasoggettivo
(falso oggetto fantastico)

e il vero elem. oggettivo

il vero
oggetto

la forma universale

il vero
soggetto

la Mente
umana

Rosmini porta
2 modi propri
a Kant

1°
unità delle Categ
idee dell'essere
2°
oggettività della
categoria

✱

⊕

categorie, che qui non c'interessa; quanto all'oggettività dell'idea dell'essere, per quanti sforzi il Rosmini abbia fatto sempre nel *N. Saggio* e in tutte le sue opere posteriori per staccare questa idea dalla mente e contrapporgliela come semplice oggetto, tutti i suoi sforzi non stanno a significare altro che la preoccupazione di garentire all'elemento formale e però costitutivo del sapere un valore superiore al soggetto, inteso come soggetto finito: ossia quella medesima preoccupazione onde era stato animato Kant nella sua opera di restaurazione, dopo la demolizione scettica di David Hume. Anche Kant vuol additare nella forma della cognizione il principio della sua oggettività; e, se ne fa una funzione dello stesso intelletto, anzi dell'Io che si attua nei giudizi dell'intelletto, egli distingue radicalmente quest'Io dall'Io empirico, ossia dal concetto che l'uomo può far di se stesso, come essere finito, quale gli vien fatto di conoscersi nell'esperienza. Giacché quest'Io empirico suppone quell'altro; e se egli è finito e particolare, è l'altro che lo dichiara finito e particolare, senz'essere egli stesso tale. Dire che l'intelletto intuisce soltanto l'idea, ^{o dell'essere} che è la forma d'ogni cognizione, non basta a significare un pensiero diverso da quello di Kant, purché di questo intuito non si faccia una forma di esperienza: ciò che Rosmini naturalmente non può fare, perché l'esperienza anche per lui presuppone questo intuito, che è per l'intelletto umano la condizione d'ogni conoscenza sperimentale. E allora l'intuito rosminiano è una parola, che, se ha un senso, non può significare quel che il Rosmini presume: un oggetto antecedente alla stessa intuizione intellettuale; ma la semplice oggettività del termine intuito dalla mente umana: ossia il valore universale e necessario del contenuto della mente umana dotata di tale intuito.

In conclusione, pel filosofo italiano come pel tedesco, il valore della cognizione non si può spiegare senza ammettere una condizione dell'esperienza, non deducibile perciò dalla esperienza, ma presupposta da questa fin dal suo inizio, e però a priori: condizione che è la

Per Kant
la forma

l'umano
l'empirico
come essere
finito
particolare

Il presupposto
per Rosmini

d'a priori

la condizione
dell'esperienza

Insomma: Bisogna ammettere una condizione ^{a priori} dell'esperienza ^(costituisce la vera oggettività)
Il Rosmini la chiama idea dell'essere ^{o dell'essere}
Kant la chiama forma a priori della mente umana ^(nec.)

forma della cognizione, che da essa attinge il suo valore oggettivo (universale e necessario), laddove dall'esperienza può avere soltanto la *materia*. Il mondo, dunque, quale noi lo conosciamo, si per l'uno come per l'altro, non è un mondo che ci può esser dato dalla esperienza, ma un mondo in cui è immanente cotesta oggettività, che è la luce del nostro spirito. E un mondo inconcepibile senza lo spirito, perché esso è retto dalle leggi stesse dello spirito. Tutto il vecchio mondo naturale, materialisticamente concepito come l'antecedente dello spirito, si manifesta un'illusione della mente inconsapevole della propria attività costruttiva.

Quando dalla teoria del conoscere passa alla sua teoria morale, il Rosmini si trova già preceduto egualmente da Kant; il quale, negata la possibilità, assurda, di ricavare la necessità e universalità della legge morale da fatti empirici, sperimentati, come tutti quelli edonistici, utilitari e in generale eudemonistici, che sono semplici fatti, che si constatano e non possono mai essere norme che s'impongano, non poteva riporre il principio della legislazione universalmente valida, come necessaria nella *materia* dell'esperienza morale, ma nella forma, per cui tutta quella materia assume un valore morale. Che l'uomo aspiri alla felicità è un fatto di esperienza; e si determina in una infinità di aspirazioni, che sono altrettanti fatti, tutti contingenti e particolari, e in questo senso soggettivi, da nessuno dei quali, nè dalla totalità dei quali potrà mai scaturire niente di universale, necessario, oggettivo, come dev'essere la legge morale. Anche il dovere, che investe il fatto, trasformandolo in atto di buona volontà, non può essere che *forma*: la volontà stessa, non in quanto questo o quel voluto, ma come volere nella sua forma universale.

Il Rosmini dalla concezione dello spirito conquistata nel *N. Saggio* doveva essere condotto sulla stessa via, movendo in cerca del principio morale. Giacché, una volta inteso che nella realtà conosciuta nell'esperienza non c'è posto per niente di necessario e universale, non

La deducibilità (cioè la necessità e l'universalità) non è deducibile dall'esperienza,

Quindi l'esperienza provocata "è sempre provocazione dell'esperienza non

bene

l'immanenza

Per me
il necessario
non è dedotto
dall'esperienza
ma coll'esper-
ienza (formale)

Dovere è forma

Esperimento è
forma
e soprattutto la
forma dello
spirito

era più possibile pensare che la moralità potesse avere il suo principio in quel mondo che conosciamo mercé l'esperienza. Anche per lui questo principio doveva risiedere nella forma dello spirito come attività morale, come volontà, nella forma necessaria ed universale della volontà. E l'essere intuito dall'intelletto non è per lui soltanto il fondamento, o la condizione del conoscere, ma anche del volere: il bene, quel che dev'essere, nella sua massima universalità. Bene oggettivo certamente, ma che si può contrapporre alla forma della volontà kantiana, con quello stesso diritto con cui l'idea dell'essere, come forma del conoscere, si può contrapporre, per questo rispetto, alla categoria kantiana: ossia a patto di non intender bene la dottrina di Kant. Che se s'intende esattamente il significato della forma morale di Kant, e quindi della autonomia da lui richiesta in morale, la morale rosminiana non può considerarsi se non anch'essa per una morale formale e autonoma.

X
l'essere intuito

Informazioni etico di Kant

10.

e il carattere dialettico della concezione rosminiana del volere morale

Teoria morale del conoscere

Ma la morale rosminiana s'avvantaggia su quella di

La dialettica della
volontà
rispetto del formalismo
kantiano
Spiegazione del mo

valore
teoretico
dell'azione

Kant per la concezione dialettica della volontà che il filosofo italiano introduce nel formalismo etico. Giacché il formalismo kantiano può spiegare il bene; ma non può spiegare il male; e quindi può spiegare lo stesso bene soltanto come un bene astratto, che non è bene vero, e non si può infatti determinare senza ricorrere a un principio estraneo. La forma, come definizione del carattere necessario e universale del puro volere, mi potrà dire: Opera in modo che la tua massima possa servire come legge universale, ma che cosa dovrò fare non potrà dirmelo. Essa è forma vuota; e tale Kant la vuole, perché egli non vede che la forma possa altrimenti riempirsi che per una materia proveniente da altra sorgente. La volontà, insomma, come semplice buona volontà, non vuole niente, perché vuole unicamente se stessa (attuare se stessa). Il bene che ella vorrà, sarà a lei offerto dall'esperienza

Ma
Quid agendum
(X)

Ma
qual'è
questo
modo?

Qual'è il quid
è poi: udifferere

(+) Ma nota bene!

Per Kant non c'è il problema del quid extraformale.
- Quando l'uomo opera formalmente, opera bene, non ha bisogno d'altra ricerca - il Precepto diventa questo (di tutto formale)
che è in

Appetito Volontà

Vuoi vivere
e agire
formalmente) — 3 combattito la facoltà di desiderare inferiore (appetito)
232 Attuali secondo la legge che è a se con naturata u n

OSSERVAZIONI

di ciò che empiricamente è bene non per la volontà, ma per quella che Kant dice facoltà di desiderare inferiore, ossia per l'appetito (per l'istinto della felicità, direbbe Rosmini). Ma è chiaro che se il bene dell'appetito potesse trasformarsi in bene della volontà, cioè nella stessa volontà, la volontà dovrebbe già in sé avere il principio di questa determinazione. E concepita dualisticamente la volontà buona di fronte all'appetito, la volontà come principio di bene non può produrre se non bene, puro bene. Il quale, essendo tale, non è bene concreto; giacché, come s'è visto, il bene non può realizzarsi come atto di volontà se non come superamento del male. Una volontà radicalmente buona è incapace perciò di attuare il bene. E questo è il grande difetto del formalismo kantiano.

Il Rosmini, distinguendo tra oggetto e soggetto, ossia tra il momento universale e il momento particolare del volere, come tra momenti dello stesso libero volere, introduce nel seno stesso della forma morale il principio della vita e del movimento. L'universalità è presente nello spirito umano come « scintilla del fuoco divino », e conferisce ad esso il valore assoluto di fine. Ma non c'è soltanto l'idea dell'essere nello spirito umano. « Per questa idea nell'uomo si ammise una singolare contrarietà di natura, per la quale ora egli ci si mostra manifestamente un essere limitato, ed ora ci s'ingrandisce e ci apparisce come infinito: egli è veramente un essere misto di finito e d'infinito: questi due elementi così opposti, che legati e quasi mescolati insieme formano l'uomo, spiegano quella perpetua, quella essenziale lotta, che presenta in sé la natura umana a chi la contempla: poiché nulla di più debole, nulla di più misero di lei, dove la si contempla da parte del soggetto - uomo, e nulla in pari tempo di più nobile, e più eccelso, di più venerando di lei, dove la si considera da parte di quell'oggetto - essere nel quale essenzialmente l'uomo rimira e s'affissa » (1). Il soggetto umano è pel Rosmini distinguibile,

(1) Pag. 25.

Se io conosco la verità
la faccio manifestare sull'essere
per la libertà umana del mio io
ed ho valore morale

OSSERVAZIONI

ma non divisibile in soggetto intelligente e soggetto sensitivo. «L'esistenza di un soggetto meramente intelligente», egli dice nell'*Antropologia*, «è l'esistenza di un soggetto senz'azione, senza passione, senza movimento di sorta, assorto in un'immobile contemplazione che lo tiene fuor di sé, e dalla quale non può mai passare a trovar se stesso» (1). Un mondo perfettamente intelligibile, ideale, è perciò inconcepibile: perché sarebbe per un soggetto che non potrebbe trovar se stesso, e non sarebbe perciò soggetto. Mediante il senso il soggetto coglie la realtà; ma non come puro senso, che non è cognizione, non è coscienza, ma pel senso unito all'intelletto come unità dei due principii, e unità che si riflette su se stessa, e, percependo la propria identità, dice: Io, il cui atto primo — dice scolasticamente il Rosmini — è senso e intuizione insieme; quella sintesi a priori, che aveva detto Kant, e che egli dice *percezione intellettuale*.

Di questa unità sintetica che è l'Io, il Rosmini tiene, dal punto di vista etico, assai più conto che il Kant non avesse fatto, cominciando già dalla sua teoria del conoscere. Giacché anche il conoscere ha il suo valore morale, se si concepisce come vera e propria attività spirituale.

Kant non aveva badato a questo lato della questione gnoseologica, come dimostra il fatto che nella sua *Critica della ragion pura* non c'è posto, né di fatto né di diritto, per il problema dell'errore, dove apparisce infatti il carattere morale della cognizione.

Una conoscenza tutta necessariamente vera avrebbe lo stesso valor d'una condotta tutta egualmente buona: cioè nessun valore: poiché nella sua necessaria determinazione si dimostrerebbe vita naturale, non vita dello spirito. Il quale si distingue dalla natura perché processo libero; e verità, quindi; ma che non è verità immediata e necessaria, ma verità che trionfa dell'errore; e così, secondo che s'è già visto, bene che ha ragione del male.

(1) *Antrop. in servizio della scienza mor.*, ed. Batelli, p. 296.

Il valore morale del conoscere -

Il valore morale della Teoretica

Se questo è vero, tutto si riduce a Ragion Teoretica!

tutto il conoscere è vero
del'8 / reale
ideale
rapporto
2. (1)

Io

Unità sint.
senso - intelletto
11

Intelletti a priori

Io

Il conoscere
ha valore
morale
perché

Il carattere morale
della cognizione
apparisce nel proble-
ma dell'errore

NATURA

SPIRITO è processo
libero e vero

(Pratici) - (Teorici)

Il conoscere la verità
ha valore morale
per la lotta con l'errore
dell'Io

Una conoscenza senza errore non è conoscenza; ma natura, meccanismo. Al meccanismo manca il soggetto, l'Io, che pone innanzi a sé il meccanismo, e sé, perciò, di fronte al meccanismo, come meccanismo suo: che è ciò che si dice libertà: distinguersi dal proprio atto e considerarlo, e però renderlo non necessario. Kant scopre un nuovo mirabile congegno del conoscere: e un congegno, in verità, guardando dentro al quale non si può vedere se non la libera attività dell'Io; ma Kant lo guarda dal di fuori, donde non può parere altro che un congegno, e quindi infallibile e necessario di estrinseca necessità.

Il Rosmini invece, già nel *N. Saggio* sente il bisogno di distinguere tra cognizione diretta e riflessa. La prima «immune da errore, perché opera della natura» ⁽¹⁾: è «il fatto della natura intelligente la quale non erra» ⁽²⁾: semplice apprensione immediata dell'oggetto: apprensione sintetica dell'oggetto nel complesso de' suoi elementi indistinti, che la cognizione riflessa analizzerà e ricomporrà in nuova sintesi, per opera non dell'intelletto, ma della volontà. Venendo dalla cognizione diretta alla riflessa, si passa dalla conoscenza all'affermazione del conosciuto. La seconda operazione non accresce il conosciuto: essa è «una ricognizione di ciò che si è appreso; nella stessa forma lasciandolo in cui si è appreso». E qui comincia la possibilità dell'errore, perché non c'è errore se non dove l'uomo fa uso della propria volontà. Di qui la teoria dell'assenso alla verità, la quale si presenta primamente come un giudizio possibile: semplice oggetto d'intuizione, in cui ancora non si dispiega l'attività del soggetto. «A quella guisa», dirà il Rosmini nella *Logica* ⁽³⁾, «che un uomo, introdotto in una stanza piena di cose di gran valore, dove tuttavia ci avessero tra molte rare gemme mescolati de' vetri, e gli fosse dato facoltà di prendersi quella parte de' tesori che a lui meglio paresse, si farebbe prima a contemplare tante ricchezze procurando

(1) *N. Saggio*, n. 1276.

(2) *N.* 125.

(3) *N.* 301.

L'UNITA' del TUTTO
è L'ESSERE
di tre ordini

ordine
di purezza totale
(ordine fisico
della natura)

Rapporto
ordine
Essere morale
a quello di mezzo
Rapporto fra

ordine
Essere ideale
(ordine razionale)
sulle idee
esserie
idee

L'Unità di due
estremi
L'Unità di tre
che estremi
e un medio

conoscenza
I affermazione
del conosciuto

affermazione

ricognizione
dell'appreso
uso della volontà
= errore

L'assenso alla
verità

verità

autocausa
autocosa
d'Essere ^{autonomo} ^{è l'Unità} ^{ideale}
solo l'Unità

la moralità appartiene all'ordine del rapporto
OSSERVAZIONI 235

(R) R (1)
tizio m

VEDERE

VALORE

assenso

l'assentire
è unire a sé

adesione } 309
idura

il grande arcana
unità. ^{ideale}
monale ^{reale}
l'essere Morale
come Unità!

Unità
amplesso

reale > Reloz
ideale
morale

rapporto di due mon
ordine fisico
rapporto
ordine mor

di discernere le vere dalle false, e poi s'approprierebbe
quelle che gli sembrassero vere gioie: così accade delle
cognizioni e delle opinioni, che altro è l'atto di intuirle
semplicemente e altro l'atto di esaminarne il valore,
ossia di pesare le ragioni de' giudizi possibili, ed altro
ancora è l'atto del prenderselo e farle proprie e per-
sonali, che è l'assenso. — L'indole propria dell'atto di
vedere colla mente, consiste in questo, che con esso
gli oggetti si riguardano in sé, senza relazione col sog-
getto: laonde non si può dire ancora che gli oggetti intui-
sieno dell'intuente. Ma quando il soggetto non solo in-
tuisce, ma fa altresì l'atto d'assentire, con quest'atto egli
unisce sé agli oggetti, che pur sono senza di lui, e vi si
sottomette come alla verità: accetta personalmente gli
oggetti come veri, e come tali anche amabili, e norma
a cui conformare se stesso. In questo fatto, col quale
l'ente intellettuale aderisce tutto agli oggetti, aumentando
così il proprio essere soggettivo colla partecipazione del-
l'essere oggettivo, giace un grande arcano». L'arcano
che il Rosmini si riservava di svelare nella sua Teosofia:
di quell'unità dell'essere ideale col reale che è l'essere
morale. quell'essere morale che si vede già additato da
lui nel passo citato dei Principii della scienza morale
(1831) come singolare contrarietà di natura: quel misto
di finito e d'infinito che è l'uomo, e che gli fa scrivere
nella Storia, che la moralità non è un'idea, né qualche
cosa che appartenga all'ordine ideale: « Tanto l'ordine
dell'essere reale, quando l'ordine dell'essere ideale è al
tutto distinto dall'ordine dell'essere morale. La moralità
non appartiene né al mondo della realtà, né al mondo
delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi
due mondi... Non conviene dunque confondere né l'ordine
fisico delle sussistenze, né l'ordine razionale delle idee,
coll'ordine nella moralità: questo è quello che lega in-
sieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li compisce,
che dà loro la forma di una assoluta bontà » (1). La vera

Morale = FORMA

essere reale (r) essere reale

(1) Vedi sopra pp. 32-3. Cfr. Psicol., n. 951 e Teosofia, n. 739.

Ci sono due Unità
una come
una come rapporto fra
H.

ESSERE
morale
l'essere

MA
l'rapporto che leg
non è l'Unità
del tutto
che è l'Esse

NB Però = l'Unità dell'essere ideale nel reale
è l'essere ma non il morale che è solo il rapporto loro
unità
ESSERE
INVECE
l'io che è solo il rapporto
è l'essere (r.)

cosa
idee
Valori

Concretizza

concretezza, diremmo noi, del conoscere non sta nel puro astratto conoscere, ma nella moralità del conoscere; e d'altra parte, la vera concretezza della natura, o dell'ordine fisico delle sussistenze, come dice il Rosmini, sta nella loro morale spiritualizzazione (1).

L'astrattezza della cognizione anteriore all'assenso è espressa dal Rosmini definendo cotesta cognizione (poiché, per lui, come per Kant, ogni cognizione è un giudizio) un giudizio possibile (2). E d'altra parte la concretezza dell'atto spirituale dell'assenso, in cui interviene e s'impegna la personalità del soggetto, è da lui dimostrata con la sua teoria della facoltà dell'assenso, che egli bada bene ad escludere che si possa intendere come una particolare potenza dell'uomo. Potenze sono il senso, l'intelletto, la volontà; per mezzo delle quali il soggetto compie certi atti; laddove « l'atto dell'affermare ciò che intende, il soggetto uomo lo fa per se stesso, perché quell'atto non è altro che un accomodare se stesso a ciò che intende, non è intendere qualche cosa di nuovo ». E il Rosmini formula una regola per conoscere quando gli atti sieno fatti immediatamente dal soggetto, e quando sieno fatti da lui per mezzo delle sue potenze: « Ogni qualvolta nell'atto di cui si tratta scorgesi un movimento di tutto il soggetto (del ME), e quel movimento è così semplice che non vi si può distinguere nessuna attività particolare contrapposta ad un'altra, quell'atto è immediatamente del soggetto; ma quando nell'atto si scorge un movimento parziale del soggetto, sicché non è tutto e indiviso il soggetto che si move o si modifica, quell'atto è del soggetto mediante una sua potenza » (3).

(1) Cfr. parte I, cap. III, § 5.

(2) Logica, n. 133 e 134.

(3) Logica, n. 130.

Sens *Volontà*

Intelletto

Essere - Essere - Autocausa
Essere - Essere - Autocausa
Essere - Essere - Autocausa

Unità
Essere

Dunque
Come l'essere potrebbe essere
l'unità?

Cfr. P. II

R *la più* *essere* *le c'è l'atto di rapporto*

Ideale = Autocoscienza
 Reale = Autocoscienza
 Morale = Autonomia

La vera realtà dello spirito

è nell'atto indivisibile ideale-reale (l'atto morale)
 La realtà è veramente dove è tutto.

che nell'unità concreta

OSSERVAZIONI

Autologia

Autocoscienza
 Autocoscienza
 Autonomia

237
 tutto dove è l'unità
 concreta in se stessa

con Dio

11.

Gli elementi dell'etichetta di persistenza
 nella dottrina rosminiana

Qui dunque, in questo atto indivisibile del soggetto,
 è la vera realtà dello spirito, che può avere delle po-
 tenze, ma non può essere nessuna delle sue potenze.
 E però, se all'analisi esso ci si dimostra da una parte
senso, dall'altra intelletto, e quindi percezione intellet-
tiva; da una parte istinto, e dall'altra volontà; da una
 parte intelligenza, e dall'altra volere; esso realmente è
dove è tutto, e agisce immediatamente portando la pro-
 pria realtà nel seno dell'idea che sfumerebbe altrimenti
 in un'astratta possibilità, e illuminando dell'idea, o idea-
 lizzando, la propria natura, che s'impietirebbe altri-
 menti in una fisica sussistenza.

senso } intelletto
 istinto } volontà
 intelligenza }

Imp!

Il soggetto, dunque, è soggetto del conoscere in quanto
è concreta potenza morale: conoscere insieme e volere;
unità, che esso può realizzare in quanto non è realtà
 né idealità, ma l'una cosa e l'altra, e perciò realtà mo-
rale, che non è né puro essere, né puro dover essere,
 né puro finito, né puro infinito. l'unità non è il morale
ma l'essere

soggetto è unità
 conoscere e volere
 insieme

realtà morale
 non è ideale

Da questa concezione intrinsecamente morale del co-
 noscere, o se si vuole da questa critica dell'astratto
conoscere come mera attività teoretica, che presuppone
 l'oggetto, il Rosmini, prima ancora di proporsi il pro-
 blema del principio della morale, lo aveva risolto. Il
 suo riconoscimento pratico dell'essere, che può parere
 a un giudice superficiale un principio intellettualistico
della morale, è invece fondato su una concezione antin-
 tellettualistica della conoscenza: concezione nella quale
 il Rosmini, nel Nuovo Saggio, si ricollega a Cartesio, e
 più a Malebranche per la teoria che l'uno e l'altro pro-
 fessarono intorno all'origine dell'errore; ma che risale
 assai più in là del movimento cartesiano, alla corrente
 agostiniana della psicologia scolastica prevalsa princi-
 palmente per opera di Duns Scoto e di Occam: rappre-
 sentante del più schietto spirito cristiano di contro al
 razionalismo intellettualistico greco.

TESE DI FILOSOFIA

La concezione morale del conoscere

510
oggetto Relaz. Soggetto
Cose Valori Idee

l'unità viva originaria indivisibile
l'atto unico

E di queste sue remote origini la dottrina rosminiana, nella teoria della conoscenza come nella etica, serba visibile traccia nella astrattezza e meccanicità delle distinzioni, sottili insieme e solidissime, onde il Rosmini disgrega l'indivisibile unità dello spirito, che poi gli tocca di ricostruire faticosamente; e non gli può riuscire. Il suo errore metodico può esser definito in generale così: che egli anticipa all'analisi quel che è prodotto dell'analisi, e si lascia sfuggire perciò l'unità viva originaria, su cui l'analisi lavora. Così egli, distinguendo analiticamente l'oggetto e il soggetto, può ritenere anteriori i due termini all'atto unico dal cui seno sono stati astratti. Così, distinguendo l'astratto aspetto teoretico dal momento pratico dello stesso conoscere, fa precedere l'intelletto alla volontà, e tutte due all'assenso, e il riconoscimento speculativo al riconoscimento pratico. Così era avvenuto a Cartesio con la sua opposizione, non ideale, ma reale, tra intelletto e volontà, andando incontro a difficoltà assolutamente insormontabili (1). E così nella filosofia rosminiana non è possibile rendersi conto del modo in cui si concilia la teoria della percezione intellettuale con quella dell'assenso, o altrimenti quella del riconoscimento speculativo con quella del riconoscimento pratico: una volta che se n'è fatto, come fa il Rosmini, due cose distinte, una delle quali può stare senza l'altra: il riconoscimento speculativo senza il pratico. Questo dovrebbe aggiungere qualche cosa al primo, arrecare un nuovo elemento; e intanto il primo, se è un momento reale dello spirito, include quell'elemento stesso, che sarebbe la caratteristica del secondo; e se non l'include, cessa, secondo la stessa dottrina rosminiana, di essere un che di attuale per diventare un mero giudizio possibile. «Se io», dice il Rosmini (2), «giudicando di un oggetto, il considero puramente in se stesso, nella sua propria entità e dignità, senza involgervi al-

(1) V. il mio scritto *Idealismo e misticismo*, nell'*Annuario della Bibl. filosofica di Palermo*, vol. III, p. 97 sgg.
(2) V. pp. 10-11.

il soggetto e l'oggetto
la relazione
l'unità concreta
il soggetto ha 2 aspetti
teoretico
pratico

cuna relazione con me, io non ho fatto di lui che un giudizio speculativo; l'ho considerato nell'ordine degli enti, e gli ho assegnato il suo luogo fra essi, e non più. Resta ora che io determini me stesso relativamente a questo oggetto». Qui evidentemente si contraddice al passo già riferito dalla *Logica*, dove in ogni reale giudizio, in cui interviene il soggetto col suo assenso, è posta come essenziale la relazione del soggetto con l'oggetto. L'analisi sarebbe legittima se questo oggetto considerato in se stesso si concepisse come un elemento astratto dell'atto conoscitivo, in cui il soggetto si presenta nell'affermazione sua dell'oggetto, e non può quindi stimare teoricamente senza stimare praticamente.

Si può dire che la ferita aperta nello spirito col presupposto della prima opposizione dell'idea (essere ideale intuito dall'intelletto) e della realtà (soggetto come senso di sé) non si possa più rimarginare. Una prima unità sintetica è posta dal Rosmini come percezione intellettuale che unifica sensazione ed essere ideale, ossia idea e realtà (ed ecco la moralità): ma il reale idealizzato dall'essere diventa un giudizio possibile, tutto una pura idealità: ed ecco risorgere il bisogno di far calare questa idealità nel reale impiantandola nel vivo soggetto che vuole; ed ecco l'assenso, o riconoscimento speculativo; ed ecco di nuovo la moralità. Ma questa stessa ricognizione tocca e non tocca il soggetto, poiché essa mi pone innanzi un oggetto, e resta che io mi determini relativamente a questo oggetto, come s'è visto. E «io posso determinarmi in due modi: cioè, posso aderire a quell'oggetto conformemente al prezzo speculativo di lui conosciuto; ovvero posso dividermi da esso, e far per così dire le mie cose a parte, determinare le mie affezioni e operazioni secondo altre vedute, senza che l'entità e bontà di quell'oggetto ne' miei divisamenti influisca ⁽¹⁾». Ed ecco ancora una volta la moralità. Ma, se fosse vero che la stima speculativa ci può essere

(1) Pag. 11.

Ferita aperta
ideale intellettuale
reale sensibile
unità
Essere morale
Moralità
idea
realtà
oper. ideal
ess. reale
morale
Assenso o
riconoscimento speculativo
valore
da
stima speculativa
il valore speculativo

prima
unità

senza la pratica, come potrebbe mai nascere la seconda? Pura stima speculativa significa oggetto senza soggetto, ovvero oggetto in cui lo stesso soggetto ci sia oggettivato, idealizzato. E se questa è la natura dell'oggetto, o di essere soltanto oggetto, o di risolvere in sé il soggetto, come potrà mai questo entrare con esso in rapporto, o entrare in un rapporto tale che conservi l'uno e l'altro termine del rapporto stesso? È chiaro che, se il soggetto potesse una volta trovarsi innanzi a un oggetto che fosse tutto, senza che egli fosse nulla, il problema stesso del rapporto tra lui e l'oggetto non potrebbe mai sorgere. Se c'è un mondo come oggetto dello spirito, non c'è lo spirito. Dalla posizione intellettualistica, che è la posizione metafisica antispiritualistica, non c'è passaggio possibile a una concezione dello spirito, e però della morale.

12.

Senza chiudere gli occhi a questo difetto dualistico che travaglia con le difficoltà da esso provenienti la gnoseologia, la logica e l'etica rosminiana, bisogna tuttavia convenire che il Rosmini, se non riesce ad appagare, ha il merito di affermare un'esigenza profonda, che è l'anima di tutta la sua speculazione dal Nuovo Saggio fino alla Teosofia: il concetto della moralità, ossia della libertà essenziale dello spirito: che non è quello che è, ma quello che esso si fa, come autore di se medesimo.

E a questo concetto bisogna mirare per intendere lo spirito della sua morale. Di cui sfuggirà tutto il significato, altamente cristiano, a chi si arresti a certe deduzioni e supposizioni analitiche, e voglia di qui ricavare la definizione delle sue tendenze. Chi guardi, p. e., a quel pensiero dell'uomo ancora una volta al bivio, tra l'ordine oggettivo e il soggettivo, ossia tra l'essere e il piacere; tra l'idea e il senso, tra il bene insomma e il male, e a quella deduzione: «se ascolta il cieco impulso ad essere istantaneamente felice, egli, nel fare questa stima, mentirà, dirà a se stesso che gli oggetti non sono

La stima del R. =
situazione
dualistica
della dottrina Rosmini.

Il merito del R.
è quello di affermare
un'esigenza profonda
che è l'anima di tutta la
sua speculazione dal
Nuovo Saggio fino alla
Teosofia: il concetto della
moralità, ossia della
libertà essenziale dello
spirito: che non è quello
che è, ma quello che esso
si fa, come autore di se
medesimo.

Autologia
la moralità
si fa
come libertà

IL BIVIO


quel bene che sono, che non sono per lui qui ed ora ciò che pur concepisce essere in se stessi; in somma disconoscerà quello che conosce, negherà di vedere quello che vede; sentirà nel fondo della sua intelligenza la verità, e dirà a se stesso che la cosa è altramente, rinnegandola»; chi voglia da questa situazione desumere il carattere della morale rosminiana, non può non intenderla come il più crudo intellettualismo. Qui il bene coincide con la verità; e come la verità è un presupposto dell'intelletto, questo bene c'è già prima che si voglia, e si può volere, perché già è. Qui, dunque, non c'è senso di moralità, di produttività dello spirito. Quello che può fare di suo lo spirito, poiché il bene c'è già, quando egli opera, non è che il male. Strano! Se moralità è libertà, potenza creatrice dello spirito, e bene è quello che lo spirito crea, creando se stesso, il bene, in questa situazione non può essere altro che male! Ed ecco, infatti, il Rosmini concludere che appunto quella che si dice forza pratica, l'umana libertà, è «questa terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene, di cassare agli occhi propri quella entità che gli sta dinanzi e che non può distruggere, di crearci un idolo mostruoso e vano» (1).

Bene = Verità

moralità è potenza creatrice e produttiva dello spirito

l'umana libertà di dir falso al vero male al bene

Ma non è qui il vero pensiero del Rosmini; e bisogna considerare che quel bene che qui apparisce come un antecedente della volontà, non è che legge della moralità, non la moralità stessa, il vero bene: e che diventa vero bene solo in quanto è voluto in quel rapporto, in cui s'è visto che pel Rosmini la moralità consiste come unità di ideale e reale. «La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere reale» (2); e «l'elemento morale consiste sempre in una determinazione della volontà» (3). Qui piuttosto è il giusto significato del riconoscimento pratico dell'essere, che è il bene sì, ma in quanto praticamente riconosciuto, ossia in quanto operato.

Il vero Rosmini

Piuttosto la moralità (ideale) è rapporto

ideale (legge) reale (volontà)

l'è poi l'unità suprema che è Dio!

solo UNITÀ FA l'unità relativa

l'unità relativa, cioè legame (1)

(1) Pag. 16; cit. Filos. d. dir., I, 77, 8.

(2) Pag. 33.

(3) Pag. 12.

!TESI!

A. ROSMINI, Il principio della morale.

Per ROSMINI LA MORALITÀ NON È UNITÀ di ideale e reale

Morale Rapporto di legame Nesso tra ideale e reale (legge) e attuale (le passioni)

E operato esso può essere appunto perché può anche non essere operato: ossia perché, oltre la legge ideale, la volontà, come istinto, ha anche un'altra legge, che è la sua legge reale, il suo essere immediato: quella legge che non è idealità o legge da attuare, ma reale perché già attuata. Lo spirito infatti immediatamente è male: cioè non è spirito; spirito si fa, e perciò è mediatamente, idealizzandosi, e, in quanto s'idealizza, facendo il bene.

E per questa concezione dialettica del volere il Rosmini può abbozzare nella sua *Teodicea* una giustificazione immanentistica del male. Ciò che non fu possibile a Kant.

Lo spirito immediatamente non è spirito
perché è realtà già attuata (o male) non legge da attuare (idealità)

<u>Unità totale assoluta</u>		
ESSENZA		
reale	Morale	ideale
oggetto	R	soggetto
senso	Volontà	intelletto
<u>Unità relativa</u>		
puro A. & D. & M.		

Per Rosmini

13 Si sono pure unità (tre unità parziali: due estreme e una [relativa] intermedia -
e una assoluta, totale che è DIO

1. quattro unità

1. D. S.
2. D. O.
3. D. R.
4. A. S. O. R.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

Intorno all'etica rosminiana s'è scritto pochissimo. Può ricordarsi il libro di GIOVANNI VIDARI: *Rosmini e Spencer*, studio espositivo e critico (Milano, Hoepli, 1899), che riguarda appunto la morale del R., e contiene alcune buone osservazioni particolari, ma considera l'argomento da un punto di vista inferiore al rosminianismo; e il lavoro d'insieme di F. PALHORIÉS, *Rosmini*, Paris, Alcan, 1908 (nella coll. *Les Grands Philosophes*).

Oltre le opere citate, uno studio compiuto e particolareggiato della filosofia morale del Rosmini deve tener conto delle seguenti:

1. *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838).
2. *Trattato della coscienza morale* (1839).
3. *Opuscoli morali* (tra cui la *Dottrina del peccato originale in difesa del Tratt. della coscienza contro il finto Eusebio Cristiano*, 1839, e le *Nozioni di peccato e di colpa illustrate*, 1841).
4. *Compendio di Etica e breve storia di essa*, Roma, Desclée, Lefebvre e C., 1907.

Questo Compendio è un trattato scolastico scritto nel 1845-46 per uso di lezioni universitarie a richiesta di un amico del R., il prof. Andrea Sciolla; ma non è la miglior fonte per chi voglia conoscere il pensiero del R. per l'Etica.

Intorno alla teoria del conoscere del Rosmini (di cui non si può non tener conto per intendere la sua filosofia morale), si può vedere:

B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filos. europea*, Bari, Laterza, 1908, lez. 8.

G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898 (estr. dagli *Annali della R. Sc. Norm. Sup. di Pisa*, vol. XIII).

P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. R.*, Bari, Casa ed. D. Alighieri, 1907; *Intuito e sintesi primitiva in A. Rosmini*, nella *Riv. di filos.*, genn.-marzo 1911; *La potenza e l'intuito come potenza nella ideologia rosminiana*, nella stessa *Riv.*, 1912, fasc. I (cfr. GENTILE, in *Critica*, VII, 292, e IX, 195).

C. CAVIGLIONE, *Il Rosmini vero*, saggio d'interpretazione, Voghera, 1912 (per una parte di questo libro v. GENTILE, in *Critica*, IX, 195).

Sulla teosofia del Rosmini:

D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. R.*, Bologna, 1878; rist. in *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1886.

Per la biografia del Rosmini:

Vita di A. R., scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità, Torino, Unione tip. ed., 1897, 2 voll.

INDICE DEI NOMI.

(Gli ultimi numeri di ciascun articolo indicano le pagine dove occorre il nome corrispondente).

ACCADEMIA e ACCADEMICI. v. Arcesilao e Carneade.

AGOSTINO (s.) (345-430) di Tagaste in Africa. Uno dei più grandi padri della Chiesa. Dal 395 vescovo di Ippona. Le sue opere più celebri sono la sua autobiografia *Confessionum libri XIII* (di cui si ha una bella trad. it. di E. Bindi, Firenze, Barbèra) e il *De civitate Dei*. — 126, 195, 196.

ANASSAGORA di Clazomene, ma vissuto lungamente in Atene, amico di Pericle. Nato verso il principio del v sec. a. C., morto di 72 anni. Scrisse un libro *Περὶ φύσεως* (Della natura), di cui ci rimangono pochi frammenti. Fu il primo filosofo che parlò del νοῦς (ragione) come principio necessario per spiegare la formazione del cosmo dagli elementi primordiali, ch'egli faceva consistere in un numero infinito di particelle qualitativamente diverse secondo le differenze dei corpi che ne derivano (v. Lucrezio, I, 830). — 135, 138 n.

ARCESILAO (315 c. - 241 a. C.). Fondatore, in Atene, della seconda o media Accademia (ossia di un nuovo periodo e indirizzo della scuola platonica), come della terza o nuova Accademia sarà fondatore Carneade (v. Carneade). Per la sua dottrina scettica, oltre il luogo di Sesto Empirico (scrittore fiorito tra il 180 e il 210 d. C. e autore di due opere, in cui si trovano raccolti tutti gli argomenti degli scettici greci contro la filosofia dommatica) citato dal Rosmini, v. Cic., *Acad.*, I, 12. — 108.

ARDUINO (Hardouin) Giovanni (1646-1729), dotto gesuita francese, storico, teologo e filosofo. I suoi *Athei detecti* (Cartesio,

Giansenio, Pascal, Arnauld, Quesnel...) sono tra gli *Opera varia* (1733). — 136.

ARISTIPPO di Cirene, scolaro di Socrate, fiorito nella prima metà del sec. IV a. C. Non è esatto che il piacere di Aristippro fosse solo piacere dei sensi. Basti ricordare che il vero piacere, per lui, si ottiene soltanto mercé la signoria sui piaceri sensibili: *κρατεῖν καὶ μὴ ἡττασθαι ἡδονῶν* (Diog. L., II, 75). — 58.

ARISTOTELE (384-322 a. C.) di Stagira in Tracia: a 18 anni scolaro di Platone, presso il quale rimase 20 anni; maestro di Alessandro Magno dal 342 al 340. Salito al trono Alessandro, egli aprì, nel 335, la sua scuola di filosofia nel Liceo, in Atene. Morto Alessandro, il partito antimacedone ateniese lo accusò di empietà (la solita accusa di cui erano vittima i filosofi); ed egli si ritirò a Calcide nell'Eubea. È il più grande filosofo che ci sia stato. Delle moltissime opere da lui scritte, le più sono andate perdute. Né tutte quelle che ci sono state tramandate col suo nome, sono sue; così i *Magna moralia* sono un semplice estratto scolastico di scritti aristotelici. — 58, 169, 170, 180-193.

BENTHAM Geremia (1748-1832) di Londra. Nella sua *Introduzione ai principii di mor. e di legislaz.* (1789) sostenne che il bene non è altro che il piacere, e che si tratta soltanto di scegliere il piacere che ha maggior valore secondo le circostanze. Le quali sono: l'intensità, la durata, la certezza, la prossimità, la fecondità, la purezza. La determinazione del valore comparato dei piaceri sarebbe materia di un'*aritmética morale*. Postuma fu pubbl. la sua *Deontologia*. — 62, 184.

BOEMERO Giusto Henning, scolaro del Tomasio, celebre canonista, autore di un'opera *Ius ecclesiasticum protestantium* (1717). — 126.

BROWN Tommaso (1778-1820) di Kirkmabreck presso Edimburgo: medico e filosofo della scuola di Stewart. Le sue *Lezioni sulla filosofia dello spirito umano* (4 voll.) uscirono postume nel 1820. — 62, 96.

BUTLER Giuseppe (1692-1752) scolaro, come l'Hutcheson, dello Shaftesbury. — 62, 186.

CALVINISTI: Seguaci di Giovanni Calvino (1509-1564), il celebre riformatore di Ginevra; che nella sua *Institutio Christiana religionis* (1559) propugnò la più rigida dottrina della predestinazione. — 39.

CARNEADE (214-129 a. C.) di Cirene fondatore della nuova Accademia (v. Arcesilao). Venne ambasciatore a Roma con

- lo stoico Diogene e il peripatetico Critolao nel 155 a. C. — 130-2, 146.
- CICERONE (M. Tullio) (106-43 a. C.) di Arpino. Il famoso oratore, che fu anche un dotto scrittore di filosofia. Eclettico. I suoi scritti filosofici sono importanti per i copiosi ragguagli che ci conservano di dottrine di filosofi greci, le cui opere non sono giunte fino a noi. — 91, 134, 138, 147.
- CLARKE Samuele (1675-1729) di Norwich in Inghilterra. Svolse i concetti accennati dal Rosmini, nella sua *Ricerca filosofica intorno alla libertà umana* (1715). Il fondamento della virtù è, secondo lui, da riporre nella stessa natura delle cose (*aptitudo rerum*), in modo che ognuna sia trattata secondo l'esser suo e i suoi particolari rapporti, e il posto che occupa nell'armonia dell'universo. — 197.
- CLEANTE (331-232 a. C.) di Asso nella Troade, discepolo di Zenone e suo successore nella direzione della scuola stoica. — 137 n.
- COCCEIO (Cocceji) Samuele (1679-1755) di Heidelberg. Celebre giurista: *Novum systema iurisprudentiae naturalis et Romanae* (1744). — 126.
- COLLINS Antonio (1676-1729) inglese, autore d'un *Discorso sulla libertà di pensare* (1713). Nella *Dissertazione contro la libertà umana* sostenne che la volontà è determinata dall'intelletto (v. Rosmini, *Filos. d. dir.*, I, 71). — 39.
- COUSIN Victor (1792-1867) di Parigi, fondò la scuola filosofica spiritualistica prevalsa nella prima metà del sec. XIX in Francia contro le dottrine materialistiche del sec. precedente, e che si disse *eclettica* pel suo metodo. — 86, 139, 158-65.
- CUMBERLAND Riccardo (1632-1719) di Londra, vescovo. Combatté l'egoismo di Hobbes e sostenne una morale fondata sulle inclinazioni benevole innate nell'animo umano. La legge suprema dell'operare umano è per lui il bene universale. V. i prolegomeni della sua opera *De legibus naturae*, § IX; e Rosmini, *Filos. d. dir.*, I, 92. — 126.
- DARIES Gioacchino Giorgio (1714-1772) prof. a Iena. Molte volte ristampate le sue *Institutiones in iurisprudentiae universalis, in quibus omnia iuris naturae socialis et gentium capita in usum auditorii sui methodo scientifica explanantur* (4^a ed., 1751). — 126.
- ECLETTISMO: il metodo filosofico propugnato da V. Cousin, e già lodato da Leibniz, ispirato alla massima che i sistemi filosofici sono veri per ciò che affermano, falsi per ciò che negano. — 80.

- EGESIA. Filosofo cirenaico, della scuola di Aristippo, vissuto quattro generazioni dopo di lui. « *A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. Et quidem hoc a Cyrenaico Hegesias sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent* »: Cic., *Tusc.*, I, 83. — 59.
- ELEATICA (Scuola). Fondata da Senofane di Colofone nell'Asja Minore (sec. VI a. C.), che ne' suoi più tardi anni si stabilì ad Elea, nella Magna Grecia. Ad essa appartennero, con altri minori, Parmenide e Zenone di Elea. Loro dottrina fondamentale, l'unità ed immutabilità assoluta dell'essere. — 138 n.
- ELPISTICI. Ricordati da Plutarco, *Quaest. conv.*, IV, 4, p. 668 E così: « I filosofi cognominati Elpistici (come diremmo noi sperativi) affermano nulla essere al mondo, che più conservi la vita dell'uomo, che la speranza, perché senza lei che condisce e fa parer dolci i travagli, non saria la vita nostra tollerabile » (trad. Adriani). Heumann, *De elpisticis*, in *Acta philos.*, III, 911 ss. — 58.
- ELVEZIO, v. Helvetius.
- EMPEDOCLE (sec. V a. C.) di Agrigento. Autore di due poemi: περί φύσεως (Della natura) e καθαυοί (Canti espiatori). Ritene che quattro fossero i principii materiali di tutte le cose: acqua, aria, terra, fuoco; e due le forze operanti, a fare e disfare, nella vita del cosmo: amore e odio. — 140 n.
- EPICARMO, il poeta comico siracusano (sec. V a. C.), su cui molto influi Eraclito. Il framm. riferito dal Rosmini (da Plut., *De fort. Al.*, II, 3) è il 12° nell'ordinamento del Diels, *Die Fragm. d. Vorsokr.*², I, 93. — 141.
- EPICURO (341-270 a. C.) di Atene; dove fondò la sua scuola nel 306. Dei moltissimi suoi scritti ci sono stati conservati soltanto pochi frammenti, tre lettere e un certo numero di sentenze. Tutti i framm. e ragguagli di sue dottrine sono racc. nel vol. *Epicurea*, ed. H. Usener (Lipsia, Teubner, 1887). La filosofia di Epicuro è esposta da Lucrezio nel *De rerum natura*. — 57, 96, 129, 146.
- EPITTETO, di Ierapoli in Frigia, schiavo di una guardia del corpo di Nerone. Liberato, insegnò filosofia in Roma fino al 94, quando Domiziano cacciò i filosofi dall'Italia; e si stabilì allora a Nicopoli in Epiro. Stoico. Di lui ci rimangono quattro libri di Διατριβαί (Colloqui) scritti dallo scolaro Flavio Arriano per esporre i suoi discorsi, e il *Manuale* (Ἐγχειρίδιον), che è un breve catechismo morale: ed è stato trad. da G. Leopardi. — 49-51, 114.

ERACLITO di Efeso nell'Asia Minore, fiorito nella prima metà del sec. v a. C. Scrisse in prosa il suo Περί φύσεως, celebre tra gli antichi per l'oscurità: giuntoci in numerosi, ma brevi frammenti. Insegnò che il fuoco fosse principio di tutto; negando ci sia alcunché, poichè tutto si genera di continuo, in un perpetuo moto. — 137.

FINETTI Giovanni Francesco. Celebre al tempo suo per l'opera *De principiis iuris naturae et gentium* (1764) che ebbe varie edizioni; oggi ricordato soltanto per le sue critiche alla *Scienza Nuova* del Vico (v. Labanca, *G. B. Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, 1898). — 121.

FOSCOLO Ugo (1778-1827) di Zante: il grande poeta dei *Sepolcri*. Non scrisse se non incidentalmente di filosofia; e le sue idee, criticate dal Rosmini, sono sparse qua e là per i suoi versi e le sue prose. — 58.

FRANCESCHINI DELLA VALLE Francesco Maria (1756-1840) di Udine. Barnabita. Scolaro del Gerdil e prof. di filosofia prima a Bologna e poi a Roma; di matematiche a Padova dal 1800 al 1809, e dopo il 1815. Scrisse di matematica e di filosofia. Basti ricordare: *La legislazione dedotta dai principi dell'ordine*, Roma, 1792; rist. più tardi in 3 voll. Una sua autobiografia è in *Biografie autografe e inedite di illustri ital.*, pubbl. da Camillo Muller, Torino, 1853, pp. 131-140. V. pure Tipaldo, *Biogr. degli ital. ill.*, VIII, 391-6. — 196.

GARVE Cristiano (1742-1798) di Breslavia, oppositore di Kant, che con lui polemizza nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*. L'etica kantiana egli combatte nell'opera *Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit* (1792-1802); di cui è un estratto quella cit. dal Rosmini: *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, Breslau, 1788. — 99.

GENOVESI Antonio (1712-1769) di Castiglione in prov. di Salerno. Scrittore dotto e arguto di filosofia e di economia politica, ma di scarsa originalità. Di economia tenne (1754) la prima cattedra che ci sia stata in Europa. La sua maggiore opera filosofica è quella citata dal Rosmini: *Elementa metaphysicae* o *Disciplinarum metaphysicarum elementa* (1743-1752), più volte rist. e dall'A. stesso compendiata in lat. e in ital. La sua morale è nell'opera *Diceosina* (1^a volume 1767, e 2^a post.). — 136, 138.

GERDIL Sigismondo (1718-1802) di Samoens in Savoia. Dal 1750 al 76, prof. nell'università di Torino. Poi cardinale, e mancò poco non riuscisse papa dal conclave di Venezia, invece

- di Pio VII. Scrisse molto in franc., lat. e ital. combattendo l'empirismo e il materialismo, sulle orme di Malebranche. Le sue *Opere*, nella ed. Roma 1806-9, fanno 20 grossi voll. in folio. Nel 2° vol. è la dissert.: *Sull'orig. del senso morale* (a cui si riferisce il Rosm.) e i *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*. Cfr. Rosmini, *Filos. d. dir.*, I, 93. — 196.
- GIANSENISTI: seguaci della dottrina intorno alla grazia insegnata dall'olandese Cornelio Jansen (Iansenius, Giansenio) (1585-1638): che nella sua opera post. *Augustinus* (1640) rinnovò l'eresia di Calvino, sostenendo che la grazia, da Dio concessa affatto gratuitamente a chi vuole, sia grazia efficace, ossia operante con effetti irresistibili sulla volontà umana. Le principali proposizioni di Giansenio furono condannate dalla Bolla papale del 31 maggio 1643; e perseguitati lungamente, per opera specialmente dei gesuiti, i fautori della sua dottrina: tra cui i celebri Portorealisti. — 93.
- GIOIA Melchiorre (1767-1829) di Piacenza. Scrittore, ai suoi tempi, di molta fama, di politica, economia, filosofia. Scrisse due volumi di *Elementi di filosofia* (1812) e due di ideologia, che ebbero molta fortuna per la forma facile e disinvolta. Sensista. — 56.
- HARTLEY David (1704-1757) medico, di Illingworth. Vien considerato come il fondatore della teoria psicologica dell'associazione, che rasenta il materialismo — dall'H. per altro rifiutato — e riesce a quel determinismo, che il Rosmini dice *fatalismo*. Scrisse: *Osservazioni sull'uomo, sulla sua organizzazione, i suoi doveri e le sue speranze* (1749). — 71.
- HELVETIUS Claudio Adriano (1715-1771). Nel suo libro *De l'esprit* (1758) e nell'altro, post., *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772) sostenne che l'unico motivo delle azioni dell'uomo è l'amor di sé, che fa cercare il piacere e fuggire il dolore. — 46.
- HUME David (1711-1796) di Edimburgo. Nel *Trattato della natura umana* (1739-40) e poi nella *Ricerca sull'intelletto umano* (1748) mostrò che in una teoria empiristica della cognizione, come quella che era prevalsa dopo Locke, non sia possibile assegnare un fondamento oggettivo, e quindi un valore legittimo, al principio di causa, che ci fa vedere un nesso necessario tra la causa e l'effetto. Per la sua etica è da ricordare la *Ricerca intorno ai principii della morale* (1751), trad. insieme con l'altra menzionata, in ital. da G. Prezzolini (Bari, Laterza). — 39 n.

HUTCHESON Francesco (1694-1747), irlandese. Seguace di Shaftesbury. Scrisse: *Sistema di filos. morale* (1755, trad. franc. 1770); *Ricerche sulla bellezza e sulla virtù*. — 62, 71, 186.

ITALICA (Scuola). Con questo nome il Rosmini designa la scuola fondata a Crotone, nella Magna Grecia, da Pitagora nel sec. VI a. C. Ma la dottrina, che a Pitagora e ai suoi presunti maestri italiani intorno al principio del sapere il R. attribuisce nel suo *Rinnovamento della filos. in Italia* è ricavata da interpretazioni insostenibili di testimonianze, a loro volta, mal fide. — 138 n.

JONICA (Scuola). Scuola filosofica fiorita nel sec. VI a. C. nelle città ioniche dell'Asia Minore: iniziata da Talete, continuata da Anassimandro e Anassimene. — 138 n.

KANT Emanuele (1724-1804) di Königsberg, dove insegnò dal 1755 alla morte: autore della più radicale riforma della filosofia, nelle sue celebri critiche: *Critica della ragion pura* (1781), *Critica della ragion pratica* (1788) e *Critica del giudizio* (1790): tutte tre trad. in ital. (Bari, Laterza). Estratti della prima sono nel vol.: Kant, *Pensiero ed esperienza*, a cura di G. de Ruggiero, in questa collezione.

In questa storia il Rosmini si serve della trad. lat. delle opere di Kant, fatta da F. G. Born (Lipsia 1796-98, voll.). Perciò a pag. 116 la citaz. lat. d'una frase della *Religione dentro i limiti della ragione*, che da Kant fu scritta in ted. — 70, 108-16, 128, 152, 184 e *Osservazioni*.

LEIBNIZIO (Leibniz) Goffredo Guglielmo (1646-1716) di Lipsia. Dottissimo e geniale filosofo, che portò in tutte le parti della filosofia idee nuove e feconde. Scopri il calcolo infinitesimale; e concepì il mondo come un'infinità di monadi (unità) spirituali, tra cui Dio, monade delle monadi, ha posto un'armonia prestabilita. — 188, 205-6.

LIGUORI (de) Alfonso Maria (1696-1787) di Marianella, presso Napoli, vescovo, fond. dell'Ord. dei Liguorini, canonizzato nel 1839 (ossia 2 anni dopo la pubblicazione di questo libro del Rosmini). Sua opera principale: *Theologia moralis* (2 voll. 1753-55), a cui si riferiscono le *Apologie* cit. dal R. — 70, 127 n.

LIPSIO Giusto (1547-1606) filologo e filosofo belga, rinnovatore dello stoicismo nelle sue opere: *De constantia*, 1584; *Physiologia Stoicorum*, e *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, 1604. — 138.

MACINTOSH James (1764-1832) scozzese. Moralista, avversario della dottrina egoistica e utilitaria. Scrisse una *Dissertazione sul progresso della filosofia etica* (1830), alla cui trad. franc.

- (*Hist. de la philos. morale*, trad. par H. Poiret, Paris, 1834) il R. si riferisce spesso e attinge. — 62, 96-8.
- MALEBRANCHE Nicola (1638-1715) di Parigi; prete dell'Oratorio. La sua opera più celebre: *De la recherche de la vérité* (1675, ma cresciuta fino all'ed. 1712). La sua etica è nel *Traité de morale*, 1684. Sostenne che noi intuiamo naturalmente Dio, e in lui tutte le idee che conosciamo. — 125.
- MANDEVILLE Bernardo (1670-1733) n. a Dordrecht in Olanda di famiglia franc. Ma vissuto a Londra, dove esercitò la sua prof. di medico; e scrisse in inglese tutte le sue opere, in versi e in prosa. È del 1723 la sua *Favola delle api, o i vizi privati formano la pubblica utilità* dove si propone di dimostrare il bene del male. — 94-5, 128 n.
- MANICHEISMO, da Mani (Manes). Mago persiano (sec. III d. C.) che tentò fondere insieme la religione di Zoroastro e la gnosi cristiana. La sua dottrina (di cui c'informano i Padri della Chiesa, spec. S. Agostino che da giovane fu manicheo) era un dualismo fantastico, raffigurante il mondo come l'eterna lotta tra il principio del bene e quello del male, tra il regno della luce e quello della tenebre. — 72.
- MARTINI Carlo Antonio (1726-1800), di Revò nel Trentino: professore di diritto naturale e istituzioni civili dal 1754 a Vienna, e consigliere aulico dal 1764, creato da Giuseppe II barone; autore del libro *De lege naturali exercitationes sex* (1770) e delle *Positiones juris naturae*, 1762, trad. in varie lingue. Di lui si occupa il Rosmini anche nella *Filos. d. dir.* Su lui v. A. Volpi, *Sulla vita e sulle opere del bar. C. A. Martini*, Milano 1834; e Tipaldo, *Biografie*, VII, 19 ss. — 197-8.
- MONTAIGNE Michele Eyquem signor di — (1553-1592). Nei suoi celebri *Essais* (1580) svolse in forma arguta e profonda una filosofia della vita pessimistica e scettica nel suo fondo, stoica per le conclusioni morali a cui giunge. Per lo scetticismo morale a cui allude il R. v. *Ess.*, II, 12. — 126.
- MONTESQUIEU Carlo de Secondat bar. di — (1689-1755) di Brède presso Bordeaux. Sua opera capitale: *De l'esprit des lois*, 1748. — 123, 197.
- NAIGEON Giac. Andrea (1738-1810) di Parigi, autore del *Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne*, 3 voll., 1791-94, nella *Encyclopédie méthodique*. Amico dei materialisti D'Holbach e Diderot, ne esagerò le dottrine, onde fu detto da La Harpe scimmia di Diderot.
- NOMINALISMO, dottrina filosofica che nega l'oggettività delle idee generali: così detta perché nella sua più celebre forma,

nel M. E., sostenne che queste idee non siano altro che semplici nomi.

OCCAM Guglielmo di — (1270-1347), perchè di Occam in Inghilterra. Francescano. Insegnò a Parigi, donde, per aver difeso le ragioni di Filippo il Bello contro Bonifazio VIII, gli convenne allontanarsi; e si rifugiò presso Lodovico il Bavaro a Monaco. Fu il più rigido e valente sostenitore del nominalismo, e capo perciò di una scuola famosa sopra tutto per gli studi logici. — 207.

PARMENIDE di Elea (v. Eleatica Scuola), fiorito intorno alla fine del sec. VI a. C. Ridusse a sistema rigoroso il monismo panteistico di Senofane. Si conservano lunghi frammi. del suo poema filosofico *Περὶ φύσεως*, diviso in due parti: *Verità* e *Opinione*. Insegnò che il divenire è un'apparenza, poichè è solo l'essere, e non è il non essere, che si suppone quando si pensa un cambiamento. — 140 n.

PILATI Carlo Antonio (1733-1802) di Tassullo nel Trentino, prof. di diritto per alcuni anni nelle università di Gottinga e di Helmstadt, poi girovago per molti paesi di Europa, fino al 1783, quando si stabilì a Trento. Scrisse molti libri di storia, di viaggi e di materie ecclesiastiche. Oltre il *Rag. intorno alla legge naturale e civile* (Venezia 1766) cit. dal R. (p. 61) aveva scritto due anni prima *L'esistenza della legge nat. impugnata e sostenuta*, che fu trad. in ted. 1767. Ma il suo libro più importante è *D'una riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia*, 1767; rist. in Torino nel 1852; trad. in franc. e in ted.

PINI Ermenegildo (1739-1825) di Milano: matematico, naturalista, filosofo. Scrisse in 3 voll. in lat. la sua *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam* (1803), dedicandola a Napoleone. Un sunto della dottrina morale esposta in quest'opera è data dal Rosmini nella *Storia compar.*, ed. 1867, pp. 355-61. — 181.

PITAGORA n. tra il 590 e il 570 a. C. nell'isola di Samo. Dopo viaggi in Oriente, venne, già in età matura, in Italia a Crotona (v. Italica scuola), dove fondò una setta religiosa e filosofica con una comunità simile agli ordini monastici medievali. Morì verso la fine del sec. Fece consistere l'essenza della realtà nei numeri, quale più astratta determinazione delle forme geometriche della natura: generati a lor volta dall'unità, che contiene in sé i due opposti fondamentali, il limite e l'illimitato. — 135.

- PLATNER Ernesto (1744-1818) di Lipsia. Polemizzò contro Kant, ma ne risenti anch'egli l'influsso. I suoi *Philosophische Aforismen* sono del 1776-82; ma furono assai modificati nella 2^a e 3^a ed. 1784, 1793-1800. — 128.
- PLATONE (427-347) di Egina, isola vicina ad Atene. Padre dell'idealismo, il filosofo più geniale di tutti i tempi, scrittore sommo. Tutti hanno letto, o devono leggere i suoi *Dialoghi*. — 58, 106, 129, 134, 137, 139, 140, 151, 165-7 190.
- PLOTINO (204 o 5-270) egiziano, m. a Roma dove insegnò. Il maggior filosofo della scuola neoplatonica, che fuse il platonismo con l'aristotelismo e lo stoicismo in una specie di panteismo mistico. I suoi scritti furono raccolti da Porfirio sotto il titolo di *Enneadi*. — 136.
- POELITZ Carlo Enr. Ludovico (1772-1838) di Einstthal. Celebre storico tedesco, che scrisse anche di morale. — 188.
- POLEMONE (non Palemone, come scrive il Rosmini in tutte le edizioni) dopo Senocrate diresse l'Accademia dal 314 al 270 a. C. — 137 n.
- PORFIRIO (232 o 233-304) di Tirio, scolaro di Plotino, suo seguace e illustratore delle sue dottrine. Famosa la sua *Ἐισαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας* (*Introd. alle categorie* — di Aristotile), tanto studiata nelle scuole neoplatoniche e medievali, nelle quali died' occasione alla lunga e importante discussione intorno al valore degli universali (v. Nominalismo). — 145.
- PREDESTINAZIANI, sostenitori della dottrina teologica della predestinazione, secondo la quale non si salverebbero se non i predestinati, per cui soltanto Gesù sarebbe morto. La setta sorse nel sec. v, ma ad essa si sono accostati poi i calvinisti, i giansenisti e tutti i più rigidi assertori dell'efficacia assoluta della grazia divina. — 39.
- PUFFENDORFF (meglio Pufendorf) Samuele (1632-1694). Filosofo del diritto naturale: *De iure naturae et gentium* (1672). — 126.
- REID Tommaso (1710-1796) di Strachan in Scozia. Capo della 'scuola scozzese', che ripose nell'esperienza interna, quale si manifesta al *senso comune* (*common sense*) il criterio della verità. Scrisse: *Ricerca sullo spirito umano*, 1764; *Delle facoltà intellettuali dell'uomo*, 1785. *Delle facoltà pratiche dell'uomo*, 1788 (ingl.; trad. franc. di Royer-Collard, 1828-36). — 69.
- REINHARD Filippo: giureconsulto, autore delle *Institutiones iuris naturae et gentium ad methodum Hugonis Grotii conscriptae*, rist. dallo Spener nel 1726. — 181.
- ROCHEFOUCAULD (La) Francesco (1613-1680). Moralista: nelle sue *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665) svolge una filosofia del più pessimistico egoismo. — 62.

- ROMAGNOSI Giandomenico (1761-1835) di Salsomaggiore. Grande giurista. In filosofia, sensista, non senza riserve, che ricordano le nuove idee di Kant. Con lui il Rosmini polemizzò nella pref. alla *Teodicea*. Scritti principali: *Genesi del diritto penale*, 1791; *Assunto prima della scienza del dir. naturale*, 1820; *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento*, 1829. — 197.
- ROUSSEAU Gian Giacomo (1712-1778) di Ginevra, ma vissuto quasi sempre in Francia, di cui è uno dei maggiori scrittori. Grandissimo l'influsso esercitato dai suoi libri nella storia del suo paese e su tutto il pensiero europeo. Più celebri, tra' suoi scritti: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753; *La Nouvelle Héloïse*, 1761; *Du contrat social*, 1762; *Émile ou sur l'éducation*, 1762. — 61, 105.
- Scoto Giovanni Duns, detto Scoto dal luogo di nascita (1265 o 74-1308) benché non si sappia di certo se sia scozzese, o irlandese, o inglese. Francescano. Insegnò filosofia a Parigi. Caposcuola degli scotisti, avversari in molte questioni fondamentali dei tomisti, seguaci di S. Tommaso, che fu il filosofo dei domenicani, come lo Scoto dei francescani. — 206
- SCUOLA (La), per antonomasia, è la scuola, e quindi la filosofia, del M. E., detta perciò scolastica. — 189, 207.
- SELDENO Giovanni (1584-1654) di Salvington in Inghilterra. Pubblicista liberale: difese i diritti del parlamento inglese contro Giacomo I e Carlo I. Scrisse: *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum*, 1640. — 126.
- SENECA Lucio Anneo (3?-65) di Cordova, maestro di Nerone: il maggiore dei filosofi stoici romani. La sua dottrina morale è nelle *Epistolae ad Lucilium*. — 114, 129, 137, 139, 146.
- SENOCRATE (m. 314 a. C.) di Calcedone, scolaro di Platone. Successe a Speusippo nella direzione dell'Accademia.
- SENSISTI, o sensualisti sono i filosofi che fanno derivare dalle sensazioni tutte le conoscenze, e negano perciò le idee innate e ogni attività spirituale distinta dal senso. Con tal nome sono stati pure designati taluni filosofi greci (come Democrito, Protagora, Epicuro ecc.), ma esso venne usato dapprima nel secolo xviii, quando sorse quella forma di empirismo, in cui esso propriamente consiste: principale rappresentante Stefano Bonnot di Condillac (1715-1780) di Grenoble. — 22, 38, 138.
- SHAFTESBURY Anton Ashley Cooper conte di — (1671-1713) di Londra: il filosofo 'del senso morale' (*moral sense*), uno

dei maggiori moralisti. Oltre le inclinazioni naturali nell'uomo, egoistiche o sociali, consistenti queste ultime in disposizioni simpatiche verso i propri simili, ritenne esservi anche una simpatia razionale pel *bello* e pel *brutto morale* delle azioni umane: derivanti anch'esse da un natural *sensu morale*, che è avversione all'ingiustizia e prevenzione favorevole al bene. Scrisse: *Caratteristiche degli uomini, dei costumi, delle opinioni, dei tempi*; ed. compl. 1714 (trad. franc. 1769). — 97, 186.

SMITH Adamo (1723-1790) scozzese. Grande economista. In morale sostenne il principio della simpatia (*fellow-feeling*) come fondamento d'ogni giudizio morale. Scrisse: *Teoria dei sentimenti morali* (1759). — 55, 186.

SOCRATE (470 o 469-399) di Atene. Uno dei più grandi maestri che ci siano stati. Suo scolaro fu Platone e con lui molti altri de' più insigni pensatori del suo tempo. Non scrisse se non nell'animo dei discepoli. Tutti conoscono la sua morte eroica.

SOTO (de) Domenico (1494-1560), domenicano spagnuolo, confessore di Carlo V. Scrisse: *De iustitia et iure*, 1556. — 207.

SPINOZA Benedetto (1632-1677) di Amsterdam, ma di famiglia israelita rifugiatasi in Olanda dal Portogallo. Postumo fu pubblicato il suo capolavoro: *Ethica more geometrico demonstrata* (1677). — 45.

STEUCCO Agostino (1496-1549) di Gubbio, frate, dal 1538 bibliotecario della Vaticana: dottissimo in teologia e negli studi orientali. Delle sue *Opere* (in 3 voll., Venezia 1592-1691) la più nota, almeno di nome, è quella menzionata dal Rosmini *De perenni philosophia* (Lione, 1540). — 135.

STEWART Dugald (1753-1828) di Edimburgo. Della scuola scozzese (v. Reid). Sostenne l'intuizionismo etico, ossia che i principii morali sono innati nello spirito umano, e non dipendono né dalla volontà di Dio, né dalle umane istituzioni. Scrisse (in ingl.): *Elementi della filos. dello spirito umano*, 1792-1827; *Linee di filosofia morale*, 1799; *Saggi*, 1810, e *Filosofia delle facoltà pratiche e morali dell'uomo*, 1828. — 52, 69, 73.

STOICI: scuola filosofica fondata sulla fine del iv sec. a. C. da Zenone (v. Zenone). Panteista. In morale faceva consistere la felicità nella virtù, che è la condotta razionale (conforme a natura) dell'uomo che si sottrae alle passioni. — 49, 99, 104, 137.

SUAREZ Francesco (1548-1617) di Granata. Gesuita; restaura-

tore del tomismo nel sec. xvi e xvii. Ebbero molta voga le sue *Disputationes metaphysicae*, 1597 e il *De legibus*. — 207-8.

TENNEMANN Guglielmo, autore di una *Storia della filosofia* (ted.) in 11 voll. (1798-1819); di un *System der platonischen philosophie* (4 voll., Lipsia 1792-95) che è ricordato dal R., p. 134. Nel 1812 pubbl. un *Manuale di storia della filosofia*, trad. in franc. dal Cousin, e dal franc. in ital. da Longhena (con note e supplimenti di G. D. Romagnosi e B. Poli, Milano 1832-36, 3 voll.; 2ª ed. 1855. A questo *Man.* si riferisce il Rosm. a p. 137.

TOMMASO d'Aquino (s.) (1227-1274) di Roccasecca: il maggior filosofo della Scolastica (v. Scuola). Adattò meglio di ogni altro pensatore la filosofia aristotelica alla teologia cristiana; e la sua dottrina è rimasta il più valido sostegno filosofico dalla dommatica cattolica. Sue opere principali: *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, e *Summa theologiae*. — 127, 194-5.

VASQUEZ Gabriele, teologo spagnuolo (1551-1604) gesuita: dal 1585 al 92, a Roma. Scrisse commenti a S. Tommaso e *Disquisitiones metaphysicae*. — 70.

VERRI Pietro (1723-1797) di Milano, economista, storico, fondatore (1764) del famoso giornale *Il caffè*. Oltre lo scritto ricordato dal R. (p. 57), è nominato nella storia della filosofia per l'altro opuscolo *Idee sull'indole del piacere e del dolore* (1773), rist. insieme col primo come intr. alle *Meditazioni sull'economia politica*, 178, e anch'esso dal R. ricordato nella *Teodicea*, n. 584. L'opinione del Verri, che il piacere non sia se non una cessazione rapida del dolore fu ricordata e approvata anche da Kant, *Antropologia*, II, §§ 59-60.

WOLFIO (Wolff) Cristiano (1679-1754) di Breslavia, prof. di matematica e filosofia ad Halle. Seguace di Leibniz e compilatore di molti trattati scolastici, che ebbero diffusione e nominanza grande nel sec. xviii. — 188.

WOLLASTON Guglielmo (1659-1724) inglese. Nella sua *Religione della natura* (1722) sostenne che ogni azione è l'espressione d'un giudizio, e che le azioni son buone quando consistono in un riconoscimento della verità. — 171-8.

ZANOTTI Francesco Maria (1692-1777) di Bologna, prof. di filosofia in quella università. Scrisse *La filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici ridotta in compendio* (1754), molte volte ristampata. Lo scritto *Della forza attrattiva delle*

idee (1747), su cui qualche storico della psicologia associazionistica ha fermato l'attenzione, non è che una bizzarria. — 114.

ZENONE di Cizio (iv sec. a. C.). Da distinguere da Zenone di Elea (v. Eleatica scuola). Intorno al 308 nella Stoa Pecile (portico dipinto), in Atene, fondò la sua scuola filosofica, detta perciò degli stoici (v. stoici). — 96, 137, 146.



81 026 -

47629

/26

INDICE

PREFAZIONE	pag. v
PARTE PRIMA - <i>La morale come riconoscimento pratico dell'essere</i> » 1	
CAPITOLO I. L'azione morale	» 3
» II. Il principio della morale	» 10
» III. Il fondamento della morale	» 18
» IV. Regola della stima pratica	» 30
» V. Corollari	» 32
PARTE SECONDA - <i>Morale soggettiva</i>	» 35
CAPITOLO I. La negazione degli elementi della moralità	» 37
» II. Sistemi esclusivi e loro classificazione	» 41
» III. Sistemi soggettivi e loro classificazione	» 45
» IV. Sistemi razionali e loro classificazione	» 48
» V. I sentimentalisti e gli utilitari	» 53
» VI. I sistemi soggettivi dell'imperativo morale	» 67
PARTE TERZA - <i>Morale oggettiva</i>	» 117
CAPITOLO I. Il principio d'autorità	» 119
» II. Sistemi formali negativi	» 148
» III. Sistemi formali positivi	» 179
» IV. Conclusione	» 201
OSSERVAZIONI	» 211
NOTA BIBLIOGRAFICA	» 243
INDICE DEI NOMI	» 245
